This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

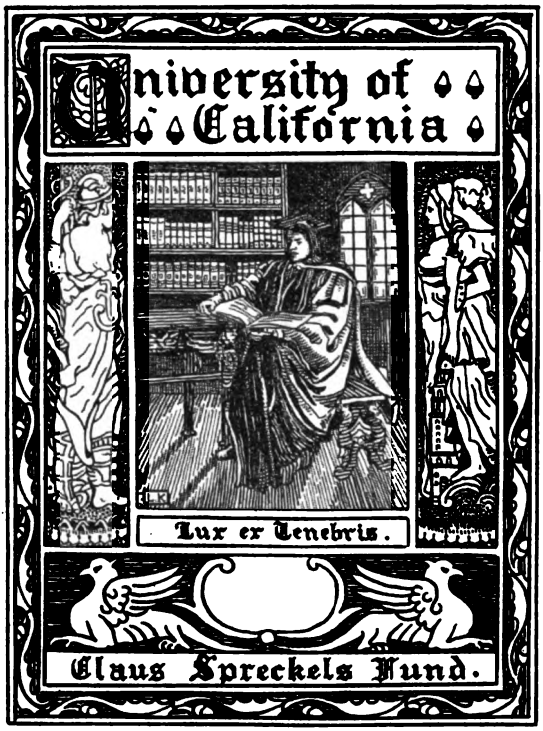
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

300 c

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION
DE

ÉMILE DURKHEIM
Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

AVEC LA COLLABORATION DE MM.

A. MEILLET, professeur au Collège de France;
BOUGLÉ, professeur de philosophie sociale à l'Université de Toulouse;
HUBERT et MAUSS, maîtres de conférences à l'École des Hautes-Études;
HUVELIN et É. LÉVY, professeurs à la Faculté de droit de Lyon;
RICHARD et LAPIE, professeurs à l'Université de Bordeaux;
AUBIN, inspecteur d'Académie à Poitiers;
BIANCONI, H. BOURGIN, FAUCONNET, HALBWACHS, HERTZ,
HOURTICQ, PARODI, F. SIMIAND, agrégés de l'Université.
G. BOURGIN, archiviste-paléographe.

DIXIÈME ANNÉE (1905-1906)

I. — MÉMOIRES ORIGINAUX

P. Huvelin. — *Magie et droit individuel.*
R. Hertz. — *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort.*
C. Bouglé. — *Note sur le droit et la caste en Inde.*

II. — ANALYSES

Des travaux du 1er juillet 1905 au 30 juin 1906. *Sociologie générale, religieuse, morale et juridique, criminelle, économique. Morphologie sociale. — Divers.*

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1907

Digitized by Google

Digitized by Google

L'ANNÉE
SOCIOLOGIQUE

X

Digitized by Google

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

E. DURKHEIM

Première année (1896-1897). — DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. — G. SIMMEL : Comment les formes sociales se maintiennent. — *Analyses* des travaux de sociologie, publiés du 1er juillet 1896 au 30 juin 1897. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr. »

Deuxième année (1897-1898). — DURKHEIM : De la définition des phénomènes religieux. — HUBERT et MAUSS : Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. — *Analyses*. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr. »

Troisième année (1898-1899). — RATZEL : Le sol, la société, l'État. — RICHARD : Les crises sociales et la criminalité. — STEINMETZ : Classification des types sociaux. — *Analyses*. 1 vol. in-8 . . . . . 10 fr. »

Quatrième année (1899-1900). — BOUGLÉ : Remarques sur le régime des castes. — DURKHEIM : Deux lois de l'évolution pénale. — CHARMONT : Note sur les causes d'extinction de la propriété corporative. — *Analyses*. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr. »

Cinquième année (1900-1901). — F. SIMIAND : Remarques sur les variations du prix du charbon au XIXe siècle. — DURKHEIM : Sur le totémisme. — *Analyses*. 1 vol. in-8 . . . . . 10 fr. »

Sixième année (1901-1902). — DURKHEIM et MAUSS : De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — BOUGLE : Revue générale des théories récentes sur la division du travail. — *Analyses*. 1 vol. in-8. . . . . 12 fr. 50

Septième année (1902-1903). — HUBERT et MAUSS : Esquisse d'une théorie générale de la magie. — *Analyses*. 1 vol. in-8 . . . . . 12 fr. 50

Huitième année (1903-1904). — H. BOURGIN : Essai sur une forme d'industrie. La boucherie à Paris au XIXe siècle. — E. DURKHEIM : Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes. — *Analyses*. 1 vol. in-8. 12 fr. 50

Neuvième année (1904-1905). — A. MEILLET : Comment les mots changent de sens. — M. MAUSS : Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale. — *Analyses*. 1 vol. in-8. 12 fr. 50

AUTRES TRAVAUX DE M. Emile DURKHEIM

De la division du Travail social, 2e édit. 1 vol. in-8°. . . . . 7 fr. 50
Les Règles de la Méthode sociologique, 4e édit. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
Le Suicide (*étude sociologique*), 1 vol. in-8° . . . . . 7 fr. 50

C. BOUGLÉ. — **Les Sciences sociales en Allemagne**, 2e édit., 1 vol. in-12 . . . . . 2 fr. 50

C. BOUGLÉ. — **Les Idées égalitaires**, 2e édit. 1 vol. in-8°. . . . 3 fr. 75

C. BOUGLÉ. — **La Démocratie devant la science**, 1 vol. in-8°, cart . . . . . 6 fr. »

C. BOUGLÉ. — **Qu'est-ce que la sociologie ?** 1 vol. in-12. . . 2 fr. 50

P. LAPIE. — **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens), *étude de psychologie sociale*, 1 vol. in-12. . . . . 3 fr. 50

P. LAPIE. — **La Justice par l'État**, *étude de morale sociale*, 1 vol. in-12. . . . . 2 fr. 50

P. LAPIE. — **Logique de la volonté**, 1 vol. in-8°. . . . . 7 fr. 50

G. RICHARD. — **Le Socialisme et la Science sociale**, 2e édit., 1 vol. in-12. . . . . 2 fr. 50

G. RICHARD. — **L'Idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire**. 1 vol. in-8°. . . . . 7 fr. 50

Digitized by Google

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

ÉMILE DURKHEIM

Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

AVEC LA COLLABORATION DE MM.

A. MEILLET, professeur au Collège de France ;
BOUGLÉ, professeur de philosophie sociale à l'Université de Toulouse ;
HUBERT et **MAUSS**, maîtres de conférences à l'École des Hautes-Études ;
HUVELIN et **E. LÉVY**, professeurs à la Faculté de droit de Lyon ;
RICHARD et **LAPIE**, professeurs à l'Université de Bordeaux ;
AUBIN, inspecteur d'académie à Poitiers ;
BIANCONI, **H. BOURGIN**, **FAUCONNET**, **HALBWACHS**, **HERTZ**, **HOURTICQ**, **PARODI**, **F. SIMIAND**, agrégés de l'Université.
G. BOURGIN, archiviste-paléographe.

DIXIÈME ANNÉE (1905-1906)

I. — MÉMOIRES ORIGINAUX

P. Huvelin. — *Magie et droit individuel.*
R. Hertz. — *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort.*
C. Bouglé. — *Note sur le droit et la caste en Inde.*

II. — ANALYSES

Des travaux du 1er juillet 1905 au 30 juin 1906. *Sociologie générale, religieuse, morale et juridique, criminelle, économique. Morphologie sociale. — Divers.*

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1907

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

Digitized by Google

H3
A6
1905/06

PRESERVATION
COPY ADDED

Digitized by Google

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

1905-1906

PREMIÈRE PARTIE

MÉMOIRES ORIGINAUX

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

I

MAGIE ET DROIT INDIVIDUEL[1]

Par P. HUVELIN

L'étude de la magie est entrée depuis quelques années dans sa phase scientifique. Le beau mémoire que MM. Hubert et Mauss ont consacré à l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie*[2] marque, tant au point de vue de la méthode qu'au point de vue des résultats, une étape décisive dans l'histoire de cette étude. Désormais, le problème se pose dans toute son ampleur, avec toute la précision de nomenclature nécessaire; et nous possédons, pour le résoudre, une collection abondante de faits bien observés, systématiquement groupés en classes naturelles. Dès maintenant se dessinent les grandes lignes d'une explication et d'une définition. Nous savons, grâce à une démonstration décisive, que les faits qu'on appelle magiques sont des choses sociales, au même titre que les faits qu'on appelle religieux; les uns et les autres sont des produits de l'activité collective; ils ont pareillement leur source

1. Le présent mémoire est extrait d'un ouvrage en préparation sur les *Obligations dans le très ancien droit romain*. C'est dans ce livre qu'on trouvera le matériel et les discussions d'ordre purement juridique que j'ai cru pouvoir laisser de côté ici. Voy. notamment *infra*, p. 12, n. 4; p. 20, n. 2-3; p. 32, n. 1; p. 35, n. 2: p. 43, n. 1, 2 et 3.

2. *Année Sociologique*, VII (1904), p. 1-146.

204299

Digitized by Google

dans la croyance commune des membres des sociétés humaines. Cette conclusion essentielle doit servir dorénavant de base à toute recherche sur la magie. Mais elle ne rend compte encore que d'un aspect de la question. Car la magie n'est pas sociale sous toutes ses faces. Il reste précisément à distinguer les faits magiques des faits religieux. Y a t-il entre eux des différences intrinsèques? Peut-on, par la seule inspection d'un fait social, dire qu'il est magique ou qu'il est religieux?

Une réponse négative s'impose. Des témoignages réunis et classés par MM. Hubert et Mauss[1], il résulte que les *agents* de la magie jouent le même rôle extérieur que les agents de la religion, qu'ils passent pour avoir des qualités semblables, qu'ils s'instituent de la même façon; les *rites* magiques et les rites religieux ne contrastent ni par leurs conditions d'exercice, ni par leurs formes, ni par la notion fondamentale d'un monde de forces superposé à la réalité (notion du *sacré* ou du *mana*) où ils puisent leur efficacité; enfin les *représentations*, c'est-à-dire les idées et les croyances qui correspondent aux rites, sont identiques dans la magie et dans la religion : ici comme là, on peut attribuer au rite une efficacité mécanique résultant de la sympathie; ici comme là, on peut faire intervenir des divinités. Il paraît donc qu'il n'y a pas opposition *de nature* entre les faits magiques et les faits religieux.

Nous savons cependant qu'on oppose communément la magie à la religion. Par quels caractères le contraste se révèle-t-il?

Il se révèle par un seul trait. Le fait magique a quelque chose d'occulte, de peu avouable, parfois même d'illicite, tandis que le fait religieux n'a rien que de licite, de patent et de régulier. MM. Hubert et Mauss définissent le rite magique « tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, *rite privé, rite secret, mystérieux, et tendant, comme limite, vers le rite prohibé*[2] ».

Mais cette constatation nous conduit à une impasse. Toute chose sociale étant par définition obligatoire[3], en ce sens que

1. P. 20 et sqq. Déjà Hubert, V° *Magia*. *Dict. des ant. grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, III, 2, p. 1496, n. 21-25.

2. P. 19; Hubert, *Magia*, p. 1496, n. 28 et sqq.

3. Je m'en réfère à la définition formulée et justifiée par M. Durkheim (notamment *Règles de la méthode sociologique*[2], 1904, ch. I : *Qu'est-ce qu'un fait social?*; et *Définition des phénomènes religieux*. *Ann. Sociol.*, II, 1899, p. 23).

Digitized by Google

la société l'impose à l'individu, la question de sa licéité ne se pose même pas.

D'où cette antinomie : comment la chose magique, si elle est chose sociale, peut-elle passer pour prohibée ? Comment peut-elle être à la fois licite et illicite, religieuse et irréligieuse ? Nous sommes amenés ainsi, soit à réviser notre notion de ce qui est social, soit à réviser notre notion de ce qui est magique, soit à rechercher si les faits nous fournissent une conciliation acceptable de ces notions opposées. Puisque les deux premiers partis nous échappent, du moment où nous tenons les notions en cause pour scientifiquement fixées, nous devons nous tourner vers le troisième.

Or il me semble qu'on ne peut parvenir à une solution plausible qu'en examinant avec soin les applications pratiques de la magie. Une activité qui présente tous les caractères d'une activité sociale, donc licite, ne peut devenir illicite qu'indirectement, si elle est employée dans un intérêt antisocial. Il faut faire intervenir ici, comme en d'autres matières analogues[1], la notion du but poursuivi. La magie ne se comprend pas pleinement si on la sépare des réalisations auxquelles elle tend. Il convient donc d'analyser chacune de ces réalisations, et de voir en quoi sa poursuite est antisociale. MM. Hubert et Mauss ont évidemment songé à cette méthode ; rencontrant l'antinomie signalée plus haut, qui gênait leur démonstration du caractère social des faits magiques[2], ils ont senti qu'il fallait, pour la résoudre, tenir compte des intérêts auxquels répondaient les rites magiques ; et ils ont noté[3] que ces rites sont « pratiqués par des individus isolés du groupe social, *agissant dans leur intérêt propre ou en celui d'autres individus, et en leur nom* ». Mais ils n'ont pas développé davantage leurs investigations dans ce sens. Et sans doute l'étude des systèmes magiques pris en eux-mêmes ne saurait fournir ici aucune preuve décisive, parce qu'elle ne donne pas de vues suffisamment précises sur leur adaptation à des besoins définis. Mais on peut procéder autrement.

On n'ignore pas, en effet, que des pratiques magiques ont été associées originairement à presque toutes les techniques. Cer-

1. P. ex. dans la matière des *actes juridiques dont la cause est illicite ou immorale* ; dans la matière du *détournement de pouvoirs* ; dans la matière de l'*abus du droit*, etc.

2. Voy. p. ex. p. 88.

3. P. 3.

Digitized by Google

tains arts sont même entièrement issus de la magie. Musique, poésie, arts plastiques, médecine, mathématiques, astronomie, chimie, etc., ont des sources magiques aisément discernables. Ces sources se sont plus ou moins taries avec le temps; presque partout l'élément magique a rétrogradé devant l'élément technique. Il n'importe, puisque ces deux éléments tendent à des buts identiques. Le but auquel tend l'élément technique est le même auquel tendait l'élément magique primitif qui s'est atténué ou qui a disparu. Et ainsi nous avons un moyen de rattacher certaines pratiques magiques bien circonscrites à des intérêts constants et définis. La méthode qui se recommande à nous désormais consiste donc à étudier la magie dans ses rapports avec les différentes techniques : techniques scientifiques, techniques artistiques, techniques industrielles, techniques juridiques, etc., et à comparer les fins auxquelles elle s'adapte. Un tel procès rencontre de sérieux obstacles, tenant tant à la complexité et à la spécialité des diverses techniques qu'à la pauvreté et à l'obscurité des sources relatives à leurs origines. Aussi l'emploi en est-il réservé presque forcément à des historiens spécialistes de chaque technique. L'étude de la *magie appliquée*, ainsi comprise, fournira aux sociologues les moyens de contrôler et de compléter les résultats fournis par l'étude de la *magie pure*.

Entre toutes les techniques, il y en a une qui s'offre naturellement aux premières investigations. C'est la *technique juridique*, puisque, comme l'a si justement remarqué M. Durkheim[1], le droit constitue le symbole visible de la solidarité sociale. Cependant les origines magiques de l'art du droit — moins favorisées que les origines magiques d'autres arts dont la portée sociologique est pourtant moindre[2] — ne paraissent pas avoir excité l'intérêt des chercheurs. Un petit essai, que j'ai tenté, il y a quelques années[3], pour relier le droit romain à ses sources magiques, est resté isolé, et n'a peut-être pas été compris[4]. Je voudrais reprendre ce sujet sur des bases

1. Durkheim, *Division du travail social*[2], p. 28 et sqq.

2. Pour les arts plastiques, p. ex. voy., Sal. Reinach, *L'art et la magie. Anthropologie*, 1903, p. 257 et sqq ; pour la musique, voy. l'enquête poursuivie dans la *Revue musicale* depuis plusieurs années.

3. P. Huvelin, *Les tablettes magiques et le droit romain* (Extr. des *Annales internationales d'histoire*), Mâcon, 1901.

4. Je crois en effet que c'est à mon essai que s'adressent les critiques

Digitized by Google

élargies. Je ne me flatte point d'improviser une étude détaillée et complète de droit comparé, pour laquelle trop de matériaux me manquent ; mais j'espère dès maintenant jalonner le terrain qui s'offre aux historiens du droit, leur proposer certaines recherches, leur éviter certains obstacles, et les convier à apporter aux sociologues des séries de résultats vérifiés et éprouvés, tout prêts pour une synthèse.

I

L'étude des rapports de la magie avec l'art du droit appelle deux questions :

1° Y a-t-il des droits auxquels la magie ait originairement prêté sa force ? et, s'il y en a, quels sont-ils ?

2° Quels sont les caractères de ces droits, et par quoi se distinguent-ils de ceux qui ne portent pas d'empreinte magique ?

On est facilement d'accord pour admettre que, dans les sociétés primitives, et même parfois dans les sociétés déjà avancées dans la voie de l'organisation, un grand nombre de rapports juridiques ont une couleur religieuse. D'une façon générale (et sous le bénéfice de certaines restrictions et précisions), on regarde comme religieux les droits qu'on peut appeler *les droits sociaux internes*, et les rites qui servent à les sanctionner. Cela comprend les droits intrafamiliaux, les droits publics internes, et presque toute la procédure.

A. La forme sociale élémentaire est la famille. Le premier

formulées par MM. Hubert et Mauss, p. 14, contre certaine tendance à confondre le rite magique et le rite juridique. Mais cette confusion, je ne l'ai point commise. J'ai seulement indiqué que certains rapports obligatoires, avant d'être sanctionnés par des moyens juridiques, l'ont été par des moyens magiques, autrement dit, que la technique du droit a des sources magiques. MM. Hubert et Mauss croient d'ailleurs trouver entre l'acte juridique et le rite magique cette différence, que l'effet du premier dépend de la volonté des parties, tandis que l'effet du second découle du rite seul ; l'obligation juridique procède de la convention, l'obligation magique de l'acte rituel. — Mais cette distinction repose sur une notion inexacte de l'obligation juridique. L'inexactitude apparaît flagrante dans les civilisations où règne le principe du formalisme. Dans ces civilisations, ce sont les formes seules qui créent ou éteignent les droits, indépendamment de toute condition de volonté. La volonté sans formes ne produit aucun effet. Or les législations formalistes se perpétuent très longtemps. Même sous Justinien, le droit romain n'avait pas répudié le formalisme. Et, dans des civilisations aussi avancées que la nôtre, il arrive qu'on tend à le ressusciter (théorie de la *déclaration de volonté*).

Digitized by Google

droit social est le droit intrafamilial. Je comprends sous cette désignation tous les rapports juridiques qui peuvent exister, non seulement entre les membres des familles étroites qu'on rencontre dans les civilisations avancées, mais encore entre les membres de ces groupements familiaux larges (hordes, clans, peuplades) qu'on rencontre dans les civilisations jeunes. Le droit interne de chaque famille, de chaque horde, de chaque clan, se ramène à un certain nombre d'obligations rituelles positives et de tabous ; il porte donc une empreinte religieuse. On l'a d'ailleurs souvent remarqué, soit à un point de vue général [1], soit au point de vue de certaines civilisations déterminées [2]. Cette empreinte religieuse prend souvent des formes spéciales et caractéristiques. Ainsi, dans les clans et les phratries totémiques, tous les droits internes découlent des liens religieux qui unissent les hommes à leur totem [3]. Dans les familles de forme patriarcale, le droit interne constitue une branche du culte des ancêtres [4].

B. Dans les groupements sociaux plus compréhensifs que la famille ou le clan, il existe une deuxième assise de droits sociaux internes [5], dont l'ensemble forme ce qu'on nomme le droit public interne [6] ; celui-ci comprend, non seulement le

1. Durkheim, *Division du travail social*², p. 149 et sqq. ; p. 154 ; Wilson, *L'État*, trad. Wilhelm, Paris, 1902, I, p. 21.

2. C'est la thèse fondamentale défendue, pour l'antiquité classique, par Fustel de Coulanges, *La Cité antique* (notamment liv. II, ch. I). On a pu réfuter certaines exagérations de cette thèse (cf. Jhering, *Les Indo-Européens avant l'histoire*, trad. Meulenaere, 1895, p. 60-67) sans en infirmer le principe. Voy. aussi (Grèce) Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, *passim*, notamment p. 21 et sqq. ; 59 et sqq. ; — *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, 1904, p. 5 ; (Rome), Cuq, *Institutions juridiques des Romains*, I¹, 1891, p. 64 et sqq. ; 70 et sqq. ; I², 1904, p. 44 et sqq. ; Jhering, *Geist des römischen Rechts*, I², p. 290 ; Bouché-Leclercq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 290 et sqq., etc.

3. Frazer *Le totémisme*, trad. Dirr et Van Gennep, Paris, 1898, p. 81 et sqq. (*Aspect social du totémisme*).

4. Brissaud, *Manuel d'histoire du droit français*, 1898-1904, I, p. 434-435; Girard, *Manuel élémentaire de droit romain* ⁴, 1906, p. 885-886 ; Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*, 1894, I, p. 141 et sqq.

5. Cf. Fustel de Coulanges, *Cité antique*, liv. III, chap. IX, X, XI ; Frommhold, *Ueber den Einfluss der Religion auf das Recht der Germanen*, Greifswald, 1903.

6. Ce qui exclut le *droit international public*, fort mal nommé, puisqu'il n'est en réalité que le droit *privé* des Etats (Cf. Wilson, *L'État*, II, p. 392 : « Le droit international public n'est pas, en somme, la volonté d'un Etat ; il n'y a, au-dessus des nations, aucune autorité qui la leur impose »), mais

Digitized by Google

droit public répressif, mais aussi le droit constitutionnel et administratif. Le caractère religieux du droit criminel n'a plus besoin d'être démontré[1]. Celui du droit constitutionnel et administratif apparaît nettement à qui veut réfléchir aux origines des notions actuelles d'*ordre public*, de *souveraineté*, de *puissance publique*, d'*État*[2], sur lesquelles ce droit repose tout entier. La théorie du droit divin de la royauté, ou, plus largement, des sources divines du principe d'autorité[3], n'est que la cristallisation du principe religieux qui se manifestait primitivement dans l'institution des rois-dieux-prêtres et dans les tabous du chef[4]. Les idées contemporaines sur la souveraineté nationale, l'état démocratique, etc., éveillent encore dans nos esprits des représentations religieuses ; les théoriciens de notre droit public l'ont parfois constaté[5]. A cet égard, les théories individualistes de l'État sont restées des créations livresques, et n'ont pas exercé une influence sérieuse sur la conscience populaire. Hegel avait raison de diviniser l'État; et l'on sait bien que le socialisme, tel qu'il se réalise lentement dans notre droit, qu'il tend à transformer tout entier en droit public, est une espèce de religion.

ce qui comprend certainement le droit international dit *privé*, également mal nommé, puisqu'il soulève avant tout une question de droit public interne, de souveraineté.

1. Il a été pleinement mis en lumière par M. Durkheim, *Division du travail social*[2], p. 59 et sqq. ; p. 142 et sqq., — qui a également montré les survivances de l'idée religieuse dans le droit criminel contemporain (p. ex. dans la notion de l'expiation. P. 68-69). *Adde* Mauss, *La Religion et les Origines du droit pénal. Revue d'Histoire des religions*, 1897. Pernice, *Parerga. Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Rom. Abth., XVII (1896), p. 167 et sqq; Glotz, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque* (I. *La religion et le droit criminel*), 1906.

2. Il est d'ailleurs bien aisé de montrer que le droit public constitue historiquement comme une extension et un développement du droit intrafamilial. On a souvent montré, pour des milieux assez divers, que le gouvernement de la cité s'est constitué à l'image du gouvernement de la famille ; que le chef de l'État a été considéré comme le chef d'une famille élargie, etc.

3. Brissaud, *Manuel*, p. 527 et sqq ; 650 ; 774 et sqq ; H. Michel, *L'idée de l'État*, 1895, p. 8.

4. On sait que l'institution des *rois-dieux-prêtres* a été surtout étudiée par Frazer, *Golden Bough*, trad. en français par Stiebel et Toutain sous le titre *Le Rameau d'Or*, I, 1903. Sur les tabous du chef, voy. aussi Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar. Bibl. éc. des Hautes Études, Sciences religieuses* XVII) 1904, ch. VII. Cf. Hubert et Mauss, *Magie*, p. 25.

5. Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, I, 1901, p. 243 ; Jèze, *Les principes généraux du droit administratif*, 1904, p. 16 17. Cf. Wilson, *L'État, passim*, notamment I, p. 246 ; II, p. 346-348 ; p. 368.

Digitized by Google

C. Il existe une technique dont dispose l'autorité sociale (autorité de la famille, du clan, de la peuplade, de l'État) pour réaliser les deux formes de droit social interne dont je viens de parler. Elle comprend un ensemble de rites qui tendent à manifester le droit et à le sanctionner. On lui donne le nom de *procédure* [1], et elle a des origines religieuses. On n'ignore pas que, dans les civilisations peu avancées, les litiges ne tirent leur solution que de la volonté divine. Tantôt les dieux révèlent directement le droit [2] au moyen d'un matériel divinatoire dont les intéressés usent dans des conditions déterminées (jugements par l'*urim* et le *tummim*; par les dés, par les sorts, etc., [3] et *ordalies*); tantôt ils le révèlent indirectement en prenant pour interprètes des *diseurs-de-droit*, voyants, devins, chefs, rois, juges ou *prudents* [4]. L'oracle judiciaire, œuvre divine, comme le tabou, ne se borne pas à prouver le

1. Nous devrions dire « de procédure *publique* », si cette expression n'était inusitée en ce sens. On a pourtant remarqué (Wilson, *L'État*, II, p. 396, n° 1462), que les règles de procédure sont en réalité de droit public. Cette désignation aurait l'avantage d'exclure la *procédure privée*, c'est-à-dire l'ensemble des formes extrasociales et extrajudiciaires par lesquelles se réalise la *justice* dite *privée* : système de la *Selbsthilfe*, des vengeances et saisies privées, des représailles, des guerres, etc., — et même le système des arbitrages purement volontaires qui s'y substituent. La procédure ne prend un caractère public que lorsque l'arbitrage devient légal. — Le duel judiciaire, s'il fonctionne comme substitut de la vengeance privée, n'a donc pas, à mon sens, un caractère religieux. Il en va tout autrement s'il fonctionne comme *ordalie*, comme *jugement de Dieu*. Sur cette distinction des deux fonctions possibles du duel judiciaire, voy. Declareuil, *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, XIII (1889), p. 178 et sqq. ; XXIII (1899), p. 330 et sqq. ; Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne* (*Droit coutumier ossétien*), 1893, p. 391 ; Steinmetz, *Ethn. Studien*, II, p. 1-87 ; Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, 1894-95, II, p. 504 ; Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte* [2], 1898, p. 85-86 ; Lambert, *La fonction du droit civil comparé*, I, 1903, p. 721 et sqq. ; Glotz, *L'ordalie*, p. 4.

2. Voy. un bon exemple de sentence prononcée par la divinité, en forme d'oracle, dans une *Inscription archaïque de Mantinée*. *Bull. de Corr. hellénique*, XVI (1892), p. 595.

3. Schröder, *Lehrbuch* [2], p. 74, n. 16 ; Lambert, *op. cit.*, I, p. 238 et sqq. ; Post, *Ethnologische Jurisprudenz*, II, p. 474, 3 ; Hirzel, *Der Eid, ein Beitrag zu seiner Geschichte*, 1902, p. 186 et sqq. Cf. Rabelais, *Pantagruel*, III, c. 39 (*Œuvres*, éd. Marty-Lavaux, II, p. 186 et sqq) et c. 44 (*Ibid.*, p. 208-209) : Jugement par les dés, et explication de ce jugement par « l'aspect bénévole des cieux et faveur des intelligences motrices : lesquelles, en contemplation de la simplicité et affection sincère du juge Bridoye... remueroient et tourneroient les dez pour tomber en chance de celuy qui, muny de juste complaincte, requerroit son bon droit estre par justice maintenu. »

4. Sur les *Gesetzsprecher* germaniques, les *file* d'Irlande, etc., voy. surtout Lambert, *op. cit.*, I, p. 218 et sqq. ; 717 et sqq.

Digitized by Google

droit entre les seules parties au litige, pour le passé; elle tend à le fixer comme norme générale, pour l'avenir; l'effet *relatif* du jugement est une conception individualiste récente[1]; on sait que la coutume, dont on connaît le caractère transcendant, surnaturel[2], ne se forme que par la lente accumulation des sentences, ou, comme on dit, des *précédents*, des *cas*[3]. Quant aux sanctions, elles sont aussi religieuses, soit qu'elles soient appliquées directement par les dieux[4], soit qu'elles le soient par les hommes. La sanction fondamentale est l'excommunication, d'où sortent, par un processus de différenciation et de débilitation sur lequel les témoignages historiques ne manquent pas[5], la mise hors la loi, la proscription, et toute la série des sacrifices expiatoires et purificatoires d'où dérivent la peine de mort et le système entier des peines publiques[6]. De ce qui précède, il résulte que la procédure législative se confond par ses origines avec la procédure judiciaire; elle ne s'en est séparée qu'à une époque relativement récente; le principe de la séparation des pouvoirs ne peut se réclamer d'une bien lointaine origine. Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on considère, aujourd'hui encore, le législateur comme un dieu. L'interprète attribue à sa volonté, et à la loi écrite qui nous la révèle, la pérennité et l'aptitude à maîtriser la

1. Qui se rattache peut-être à l'introduction dans la procédure publique de la procédure arbitrale privée.

2. Marillier, *Notes sur la Coutume, le Tabou et l'Obligation morale. Entre camarades*, Paris, 1901, p. 391 et sqq.; Cuq, *Instit. jur. des Romains*, 1re p. 20-21; Declareuil, *Nouv. Rev. Hist. de Droit*, XIII (1889), p. 193 et sqq. Voy. aussi Van Gennep (*Op. cit.*, p. 27 et sqq.; p. 30), qui emploie d'ailleurs le mot *coutume* dans une acception plus large que la nôtre. Nous ne parlons, quant à nous, que de la coutume *juridique*.

3. C'est le résultat qu'a définitivement établi, avec une documentation abondante, M. Lambert dans son livre précédemment cité (notamment p. 804).

4. Ou même que la sanction résulte mécaniquement de l'infraction; par suite de la contagiosité du tabou, celui qui le viole devient tabou lui-même. Exemples de sanctions directes d'infractions à des tabous dans Van Gennep, *op. cit.*, p. 31-33. Dans l'ordalie, la divinité applique directement et immédiatement la peine : preuve, sentence et peine se confondent. Hirzel, *Der Eid*, p. 182 et sqq.; Glotz, *L'ordalie*, p. 5.

5. Voy. Post, *Ethnologische Jurisprudenz*, I, p. 352 et sqq.; II, p. 248 et sqq.; Glotz, *Solidarité*, p. 22 et sqq.; Lambert, *op. cit.*, p. 719, n. 1 et 2; Swoboda, *Beiträge zur griechischen Rechtsgeschichte* (Extr. de la *Z. d. Savigny-Stiftung*), 1905, p. 39.

6. Pour préciser les différences qui séparent la peine du sacrifice, voy. Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice. Année sociol.*, II (1899), p. 412.

Digitized by Google

vie que le théologien attribue à la volonté divine et aux livres saints [1].

II

Si, dans les rapports juridiques que nous venons d'énumérer, l'empreinte religieuse première est très apparente, il y en a d'autres dans lesquels elle l'est moins. A côté de l'idée religieuse, nous y voyons poindre l'idée magique. Il faut insister un peu longuement sur cette constatation, trop méconnue.

Parmi les droits qui présentent un caractère ambigu se rangent surtout les *droits* dits *réels*, dont le prototype est le *droit de propriété*. Nous pouvons ne nous occuper que de ce dernier, dont tous les autres ne sont que des imitations ou des démembrements. Originairement la propriété a un caractère public [2]; elle est conçue comme un droit collectif, exercé indivisément par tous les membres du groupe social (*communauté de clan ; copropriété familiale* [3]). Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, à cette phase du développement, la propriété est entourée d'un respect religieux [4], et garantie par des tabous [5]. Mais à côté de la

1. Lambert, *Une réforme nécessaire des études de droit civil* (Extr. de la *Revue Internationale de l'Enseignement*), Paris, 1900 ; *La fonction du droit civil comparé*, p. 20 et sqq.

2. Post, *Ethnologische Jurisprudenz*, II, p. 587.

3. Je me borne à renvoyer à l'ouvrage classique de Laveleye, *La propriété et ses formes primitives* [4], 1891. *Adde* Post, *Ethn. Jurispr.*, I, p. 196 et sqq. ; 327 et sqq. ; II, p. 587 et sqq.

4. Voy. p. ex. Beauchet, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, III, p. 68 ; Guiraud, *La propriété foncière en Grèce*, Paris, 1893, p. 362 ; Beaudouin, *La limitation des fonds de terre dans ses rapports avec le droit de propriété. Nouv. Rev. Hist. de Droit*, XVII (1893), notamment p. 411 et sqq. (412,2), etc.

5. On consultera sur les *tabous de propriété* (de propriété *foncière*) Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, ch. XI, p. 183 et sqq., et les autorités qu'il cite p. 185, n. 1 ; p. 191, n. 1-3. Pour l'Assyrie, Fossey, *La magie assyrienne. Bibl. de l'Éc. des Hautes Études. Sciences religieuses*, XV), 1902, p. 115 et sqq. ; pour la Chaldée, Cuq, *La propriété foncière en Chaldée d'après les pierres-limites* (*Koudourrous*) *du Musée du Louvre. Nouv. Rev. Hist. de Droit*, XXX (1906), p. 701-738. Sur les tabous gréco-romains de propriété, spécialement sur les tabous des limites (ὅροι, termes), voy. déjà Fustel de Coulanges, *Cité antique*, liv. II, ch. VI. *Adde* Guiraud, p. 186-187 ; Beaudouin, *l.c.* ; Burdick, *Foundation Rites with some kindred ceremonies*, New-York. Mais sur les tabous des limites et des bornes, il faudrait des précisions et des développements. La limitation passe en effet pour avoir

Digitized by Google

propriété religieuse et publique apparaît la propriété privée. Les premiers biens qu'un homme puisse traiter en propriété strictement personnelle sont sa chair et son corps[1]; puis ses *meubles* dits *corporels*, appelés ainsi parce qu'ils font en quelque sorte partie de son corps (*mobilia quæ ossibus inhærent* : vêtements, armes, etc.); puis les autres meubles[2]. La propriété du sol ne s'individualise que tardivement et lentement. A peine parvient-elle de nos jours à cette mobilité qui révèle l'individualisation des droits.

Or les sanctions de la propriété individuelle à ses débuts paraissent — malgré les incertitudes et les confusions trop fréquentes de la terminologie — relever d'un principe *magique* plutôt que d'un principe religieux.

fondé la propriété privée, ce qui est vrai en ce sens qu'elle marque la première spécialisation durable de la famille, puis de l'individu, sur un morceau de terre déterminé, mais ce qui est faux si l'on entend par là qu'elle crée dès le début un droit individuel complet, dégagé des liens du droit collectif. Car la terre, même limitée, demeure longtemps soumise au droit supérieur du groupe social. Les preuves en ce sens abondent. Ainsi la terre reste inaliénable (ce qui ne résulte pas, comme on le dit couramment, du principe de copropriété de la famille étroite : celui-ci n'empêcherait pas la famille prise en bloc, et représentée par son chef ou par le conseil des anciens, d'aliéner). La propriété, au cas d'extinction de la famille, revient au groupe social (P. ex. droit de succession des *gentiles* à Rome. Cf. Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, 1893, p. 70). Les liens qui rattachent la propriété au groupe ne se rompent donc pas d'un seul coup par la limitation, ils se relâchent progressivement. Au fur et à mesure que la propriété s'individualise davantage, on voit le tabou de propriété, qui n'agissait primitivement que par la menace d'une souillure et d'une consécration, se renforcer de malédictions et d'exécrations, qui finissent même par y prendre la première place (Exemples dans les travaux cités plus haut). Pour les *marques de propriété* individuelle, voy. *infra*, p. 43, n. 1.

1. Cette idée permet seule d'expliquer certains traits énigmatiques de l'histoire des obligations et de la procédure exécutoire ; p. ex. la prépondérance originaire donnée aux *sûretés personnelles* et aux *voies d'exécution sur la personne* par rapport aux *sûretés réelles* et aux *voies d'exécution sur les biens*. P. Huvelin. *Le procès de Shylock dans le Marchand de Venise, de Shakespeare* (Extr. du *Bull. de la Soc. des amis de l'Université de Lyon*, 1902), p. 19-22 ; V° *Obligatio*, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, VII, 1, 1904, p. 133.

2. C'est l'ordre chronologique dans lequel apparaissent les différents *gages* des dettes : d'abord le seul corps du débiteur, et ses meubles corporels ; puis ses autres meubles (*Les meubles sont le siège des dettes ; qui n'a que des immeubles est insolvable*) ; puis l'ensemble de son patrimoine (*Qui s'oblige oblige le sien*). Plus tard le corps du débiteur sort du gage de ses créanciers (suppression de l'esclavage pour dettes, et même de la contrainte par corps. On pourrait dire aujourd'hui : *Qui s'oblige n'oblige que le sien*). Pour cette évolution, voy., outre les travaux précités, Brissaud, *Manuel*, p. 1462 ; 1183 et sqq.

Digitized by Google

De quelles sanctions voulons-nous parler ? Il ne peut être question encore de sanctions restitutives. Ici comme ailleurs[1] les sanctions restitutives sont postérieures de beaucoup aux sanctions répressives. On sait de source sûre pour certaines législations[2], et on peut conjecturer pour d'autres[3], que l'action en revendication n'est apparue qu'après l'action de vol, sur laquelle elle s'est greffée, et dont elle s'est séparée difficilement[4]. Nous n'avons donc à envisager, comme sanctions vraiment primitives de la propriété individuelle, que les moyens de répression du vol. Encore tous les vols ne rentrent-ils pas dans notre cadre. Nous pouvons laisser de côté les vols commis à l'intérieur du groupe social (*vols familiaux* ou *vols domestiques*) : car la propriété s'individualise bien plus tard au regard des membres d'un même groupe qu'au regard des membres de groupes étrangers. Le vol domestique est rare, presque impossible, dans les milieux où le droit individuel de propriété s'efface devant le droit latent et diffus de la communauté[5]. Là où il se produit, il tombe sous le coup de la seule répression familiale, comme une atteinte à la propriété commune[6] ; cette répression reste religieuse ; des ordalies y servent communément de preuves et de peines[7] : ce qui explique

1. Durkheim, *Division du travail social*[2], p. 108 et sqq. ; Post, *Ethn. Jurispr.*, II, p. 210 ; Girard, *Manuel*[4], p. 388.

2. Pour le droit germanique, voy. Jobbé-Duval, *Étude historique sur la revendication des meubles en droit français*, 1881 ; Brissaud, *Manuel*, II, p. 1198 et sqq. (et les citations).

3. Cf., pour le droit romain, Girard, *Manuel*[4], p. 408, 1.

4. Je suis porté à croire, pour des raisons tirées, entre autres, de certaines particularités de l'action *auctoritatis*, et de l'analogie de l'*Anefangsklage* germanique (Cf. London, *Die Anefangsklage*, 1886 ; Schröder, *Lehrbuch*[2], p. 372 et sqq.) avec la *legis actio per sacramentum in rem* romaine, que cette dernière s'est greffée comme un incident sur l'ancienne procédure de répression du *furtum*.

5. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*. *Année sociologique*, IX (1906), p. 120.

6. Glotz, V° *Klopè*. *Dict.* de Daremberg et Saglio ; *Solidarité*, p. 198-199.

7. Exemples : Ellis, *The Thsispeaking peoples*, 1887, p. 201 ; Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 4e éd. par Heusler et Hübner, II ((1899), p. 581 ; p. 597-599 ; 600-601 ; Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II, 1887, p. 108, n. 1-2 ; Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 411 ; cf., p. 437 ; Velten, *Sitten und Gebräuche der Suaheli*, 1903, p. 328-333 ; Sébillot, *Le Folklore de France*, II, 1905, p. 254-255. Sur le passage de Solin (IV, 6) relatif à une source de Sardaigne qui rend les voleurs aveugles, et sur le *indicium offae* auquel, d'après Pseudo-Acron (sur Horat., *Epist.*, I, 10,10) un maître soumettait ses esclaves pour découvrir l'auteur d'un vol domestique, voy. Glotz, *Ordalie*, p. 84, 1 ; 110-111. Il n'est pas toujours facile de

Digitized by Google

pourquoi, dans beaucoup de sociétés organisées, cette forme de vol passe encore pour impunie[1].

Notre sujet ainsi circonscrit, nous n'avons désormais à nous occuper que des vols commis par un membre d'un groupe au détriment d'un membre d'un autre groupe, c'est-à-dire des vols qu'on pourrait appeler *interfamiliaux*.

III

Le volé avait souvent recours, pour satisfaire son ressentiment, à des armes magiques.

Nous possédons des témoignages nombreux, provenant des civilisations les plus diverses, sur les pratiques magiques simples ou complexes, malédictions, conjurations, envoûtements, etc., qui servent à punir les voleurs. Il y a lieu de distinguer à cet égard le vol flagrant et le vol non flagrant. Dans le vol flagrant, le voleur pris sur le fait peut être châtié sur le champ, sans hésitations ni incertitudes ; en général la vengeance privée s'exerce immédiatement dans toute sa rigueur[2]. Il arrive pourtant que la vengeance échoue, par exemple parce que le voleur pris sur le fait s'échappe, ou parce qu'il est le plus fort. Mais surtout la vengeance devient très difficile lorsque le vol n'est pas flagrant : car le volé ignore souvent qui est le voleur; ou bien, s'il le connaît, il ne peut l'atteindre lorsqu'il découvre le vol. Il ne lui reste alors qu'à recourir à la magie, qui constitue ainsi soit un substitut de la vengeance, soit un moyen de la préparer. Je réunis quelques exemples des pratiques magiques qu'on emploie ainsi, à titre pénal, contre les voleurs inconnus ou hors d'atteinte.

On trouve d'abord des malédictions, orales ou écrites, comme ces *tabellæ defixionum* latines et grecques, dont nous possédons plusieurs exemplaires dirigés contre des voleurs[3].

savoir, les auteurs ne fournissant pas les précisions nécessaires, à quelle espèce de vol on a affaire. Il semble bien que, dans les exemples rapportés ci-dessus, les ordalies ne soient utilisées qu'à l'occasion de vols commis à l'intérieur d'un groupe.

1. Exemples dans Post, *Ethn. Jurispr.*, II, p. 424-426 ; Merker, *Die Masai*, Berlin, 1904, p. 28.

2. Post, *Ethn. Jurispr.*, II, p. 427-429 ; 441-443, et les citations.

3. En général, voy. Audollent, *Defixionum tabellæ quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter atticas in corpore incriptionum atticarum editas*. Paris, 1904, p. LXXXVIII et sqq.

Digitized by Google

P. ex. *C. I. L.*, II, n° 462; Audollent, *Defixionum tabellæ*, n° 122, p. 177 : Dea Ataecina Turi|brig Proserpina | per tuam maiestatem | te rogo oro obsecro | uti vindices quot mihi | furti factum est... [1]

D'autres *defixiones* analogues visent des dépositaires ou des commodataires infidèles [2]. On sait que la distinction du vol et de l'abus de confiance est une distinction récente. Longtemps aussi les mœurs et les lois ne font aucune différence entre le voleur et le débiteur qui ne restitue pas un objet prêté ou mis en dépôt.

La *defixio* a plus d'énergie qu'une simple malédiction ; elle tient aussi de l'envoûtement [3]. On rencontre des rites plus complets de magie sympathique, employés à châtier des voleurs. Ordinairement ces rites s'accomplissent sur les traces qu'ils ont laissées. Dans plusieurs parties de l'Allemagne, on punit un voleur en mettant de l'amadou enflammé dans l'empreinte de ses pieds, ou en remplissant, avec un peu de la terre qu'il a foulée, un sac que l'on roue de coups de bâton [4]. Ailleurs, on s'empare de l'âme du voleur, et on l'enferme en quelque lieu de torture, jusqu'à ce qu'il meure. En Pologne, on place dans un cercueil, avec un cadavre, quelques effets semblables à ceux qui ont été volés, et le voleur pourrit irrémédiablement [5]. Dans les îles Fidji, un explorateur raconte que, certaines racines ayant été volées, les sorciers qui furent appelés placèrent ce qui restait de ces racines en contact avec une plante vénéneuse. Aussitôt que le fait fut connu, deux personnes tombèrent si gravement malades qu'elles en moururent, en se reconnaissant comme les auteurs du vol [6]. Chez les Gipsys, pour recouvrer un cheval volé, on fait un trou en terre, on y jette ce qui peut subsister des harnais, on bouche le trou, on allume du feu sur la place, et l'on chante une imprécation

1. De même Audollent, n° 11, p. 18 ; n° 12, p. 18 ; n° 75, p. 102 ; n° 104, p. 158 ; n° 106, p. 159 ; n° 103, p. 257 et sqq. Cf. Plaut., *Aulul.*, 391-392 : Apollo, quaeso, subveni mihi atque adiuva, confige sagittis fures thesaurarios.

2. Hauvette, *Bull. de corr. hellénique*, VI (1882), p. 500-502 ; Audollent, n° 2, l. 5-10, p. 8 ; n° 42, p. 77 ; n° 72, p. 102.

3. Huvelin, *Tablettes magiques*, p. 22, 1.

4. Sidney Hartland, *The legend of Perseus*, II, 1895, p. 79.

5. Sidney Hartland, II, p. 101.

6. Sidney Hartland, II, p. 102. Autres exemples analogues dans Post, *Ethn. Jurisprudenz*, II, p. 455.

Digitized by Google

vengeresse contre le voleur, avec une invocation pour que le cheval revienne[1].

Les rites magiques dont il vient d'être question n'ont qu'un but répressif, car ils sont purs et simples. Mais on peut leur assigner un but restitutif, en les affectant d'une modalité (*terme* ou *condition*). Lorsque le dommage peut encore se réparer, on ne lance le charme que conditionnellement, de façon à ce qu'il ne produise effet que si le voleur ne restitue pas, ou jusqu'à ce qu'il restitue. Beaucoup de *defixiones* grecques ou latines ne doivent atteindre que le voleur qui ne restitue pas (μὴ ἀποδιδόντι... ; ἄχρις κα ἀποδῶι... ; εἰ δέ κα μὴ ἀποδῶι...[2] ; *nisi restituat*[3]). Une *defixio* adressée au *deus Nodens* pour retrouver un anneau volé signale au dieu, comme suspect, un certain Senicianus : que le dieu lui enlève la santé jusqu'à ce qu'il rapporte l'anneau au temple : « *Nollis | petmittas sanita|tem, donec perferat usque templum Nodentis* »[4]. Dans le voisinage d'Hermannstadt, en Transylvanie, la victime d'un vol se procure une hostie consacrée ; elle la place sur ce qui peut rester de l'objet volé ; puis elle pique l'hostie avec une aiguille, en prononçant trois fois une imprécation conditionnelle contre le voleur. Si ce dernier veut échapper au maléfice, et éviter la mort, il faut qu'il rapporte ce qu'il a pris[5]. Chez les Ossètes, le volé se rend dans un endroit public, suspend à une perche plantée en terre des chats ou des chiens, et les perce de balles en prononçant les paroles suivantes : « Que ces chats et ces chiens soient consacrés aux défunts de celui qui m'a volé, de même qu'aux défunts de celui qui, connaissant le voleur, ne veut pas le faire connaître ! » Ou bien encore le volé, se tenant près d'un fumier ou d'une charogne, dit à haute voix : « Que les défunts de celui qui m'a volé, ou qui cache

1. Sidney Hartland, II, p. 87-88. De même II, p. 79 : D'après Bezzenberger, un Lithuanien qui découvre la trace d'un voleur va au cimetière, choisit une tombe, en enlève la croix, met la terre de l'empreinte dans le trou, et replace la croix. Le voleur tombe malade, et sa maladie le dénonce. Ainsi le rite magique sert tout à la fois à révéler le coupable et à le punir. Le moyen d'instruction ne se sépare pas de la peine.

2. Audollent, N° 4 *b*, l. 5-7, p. 10-11 ; N° 6 *a*, l. 5 ; l. 9 ; *b*, l. 3, p. 13 ; N° 212, l. 2-3 ; l. 10-11, p. 283 ; etc.

3. Cf. formules analogues dans les inscriptions sépulcrales : Merkel, *Ueber die sogenannten Sepulcralmulten* (*Festg. der Göttinger Juristen-Fakultät für Jhering*, 1892), p. 102. J'ai pu rapprocher ces formules de la *clausula arbitraria* de l'action arbitraire romaine. *Tablettes magiques*, p. 50-51.

4. *C. I. L.*, VII, n° 140 : Audollent, N° 106, p. 159-160.

5. Sidney Hartland, II, p. 101.

Digitized by Google

le voleur, mangent tout cela ! » Ces conjurations causent au coupable un tel effroi qu'elles le décident souvent à faire connaître la vérité[1]. Au Congo, le rite magique usité en pareil cas consiste en une série de danses, effectuées en présence d'un fétiche, et accompagnées de sommations au voleur inconnu d'avoir à restituer en un lieu et dans un délai fixés[2]. Ces exemples pourraient d'ailleurs être multipliés[3].

L'emploi de ces rites magiques, qui servent à la fois de moyens d'information, de répression, et de restitution au cas de vol, a laissé des traces dans certaines institutions d'ordre juridique. On peut citer en ce sens les *perquisitions solennelles pour vol* que consacrent beaucoup de législations. Ces perquisitions sur lesquelles nous possédons d'assez abondants renseignements (φώρα grecque; *quaestio lance licioque* romaine; *vestigii minatio* et visite domiciliaire de la loi salique; poursuites analogues des droits slave, celtique, hébraïque, etc[4].) tiennent une place intermédiaire entre le rite magique proprement dit et le rite juridique. Elles fonctionnent comme une procédure privée, et même extrajudiciaire, accomplie par le volé lui-même, avec un matériel et un costume minutieusement réglés par la tradition[5]. Cette procédure comprend

1. Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 434.

2. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II, p. 107; voy. aussi II, p. 159 (Betchuanas).

3. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, p. 193,3, cite, comme ayant étudié les charmes contre le vol, J. Pearse, *Leprosy and Lepers in Madagascar. Antanarivo Annual and Madagascar Magazine*. XXII (1898), p. 186 et sqq., que je n'ai pu consulter.

4. Je me borne à renvoyer aux références citées par Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*[4], II, p. 199-204; Post, *Ethn. Jurisprudenz*, II, p. 418 et 584-585; Declareuil, *La justice dans les coutumes primitives. Nouv. Rev. Hist. de Droit*, XIII (1889), p. 381 et sqq.; Brissaud, *Manuel*, II, p. 1202 et sqq.; Girard, *Manuel*[4], p. 405, 3; Glotz, *Solidarité*, p. 204, n° 2-8. Cf. le rite magique employé dans l'Inde pour retrouver les objets perdus, V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, 1904, p. 74 et sqq.

5. Matériel et costume dont la signification magique pourrait parfois se démontrer. Ainsi pour le *licium* et la *lanx* de la perquisition romaine. Le volé faisait sa perquisition nu, disent certains textes, vêtu d'un *licium*, disent d'autres textes. Sur la nudité rituelle dans les états religieux exceptionnels, notamment dans l'inspiration divinatoire ou prophétique, voy. Jastrow, *Journal of the american oriental society*, 1901, I, p. 22 et sqq.; Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898, p. 151; p. 162; Hubert, V° *Magia*, p. 1515, n. 11. Le *licium*, sorte de caleçon rituel employé par les prêtres (Serv. sur Verg., *Æn.*, XII, 120; cf. le *saq* hébraïque) servait également dans les cérémonies magiques (Vangerow, *De furto concepto ex lege XII Tabularum*, Heidelberg, 1845, p. 9). — Quant au plat d'argile (*lanx fictilis*), c'est l'instrument essentiel de la libation; on peut le comparer

Digitized by Google

deux parties. L'une, qui paraît fondamentale, et la plus ancienne, est *la conjuration des traces* laissées par l'objet volé ou par le voleur. Elle s'opère parfois avec le concours d'un chercheur de pistes, à la fois pâtre, chasseur, homme-médecine, sorcier. Les traces, nous l'avons déjà remarqué, sont sympathiquement liées à l'être qui les a laissées[1]. On envoûte le voleur sur ses traces, comme on charme le gibier sur sa piste[2]. Le caractère magique de l'inspection et de la conjuration des traces se révèle clairement dans les formes les plus frustes de cette procédure. J'emprunte l'exemple suivant à Post[3], rapportant, d'après Krapf et Harris, les moyens qu'on emploie dans le Choa (Abyssinie méridionale) pour retrouver les voleurs. Le volé s'adresse au *Lebaschi* (preneur de voleurs), qui part en campagne, assisté d'un esclave mis en état de fureur divinatrice par l'administration d'une drogue appropriée. L'esclave, furieux, rampe sur les mains et les genoux, comme une bête; il va flairant de-ci de-là, tenu en laisse par le *Lebaschi*, et poursuit sa quête de porte en porte[4]. Il se décide enfin à entrer dans une maison, dont le propriétaire — coupable ou non — est traité comme voleur, et supporte toute la responsabilité du vol. De pareilles pratiques n'ont point du tout, à cette étape du développement, le caractère de moyens d'instruction qu'elles ont pu prendre par la suite. Un certain nombre de législations dénient même toute action au volé qui a perdu la piste du voleur, quand bien même il pourrait prouver autrement la culpabilité d'une personne déterminée[5]. La seconde partie de la perquisition comprend une *visite domiciliaire*, qui n'a pas dû être admise sans résistance, à en juger par l'accumulation des expédients mis en œuvre pour la

avec le plat également employé autrefois à la recherche du vol par les sorciers prussiens. Hartknoch, *Alt und neues Preussen* (Francfort et Leipzig, 1684), p. 165.

1. Cf. Victor Henry, *Magie*, p. 104 : p. 230.

2. Sidney Hartland, II, p. 81-82.

3. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, II, p. 158. Autres exemples de divination appliquée au vol : Skeat, *Malay Magic*, 1900, p. 537-542.

4. N'a-t-on pas eu récemment (juillet-août 1906) le spectacle d'une quête analogue en France ? On se rappelle que, pour résoudre une énigme judiciaire sensationnelle, un mage hindou s'avisa de recourir aux vieux procédés divinatoires ; on le vit flairer et goûter la terre suspecte de recéler le cadavre d'un disparu.

5. Post, *Ethn. Jurispr.*, II, p. 584, n. 2-3 : l'inspection des traces est bien évidemment la partie essentielle, et même unique, de la procédure.

Digitized by Google

rendre possible[1]. Cette visite n'a guère que la valeur d'un moyen d'instruction ordinaire; elle a fini par constituer la partie essentielle, parfois unique de la procédure[2] : ainsi la technique magique a cédé la place à la technique juridique, et la divination à la recherche raisonnée des preuves.

Dans plusieurs des exemples que nous avons réunis, le volé recourt aux ressources de la magie sympathique, en exerçant ses maléfices sur une chose qui est en relations avec le voleur ou l'objet volé (traces; restes de l'objet volé; harnais du cheval dérobé, etc.). A fortiori le rite s'exercerait-il sur l'objet volé lui-même : le volé attachera un mauvais sort à cet objet, qui désormais contagionnera quiconque y touchera. Ainsi les skaldes islandais racontaient que le nain Andvari, spolié par le Dieu Loki, avait ensorcelé le trésor volé : quiconque le posséderait le paierait de sa vie : « Cet or — que posséda Gustr, — à deux frères — causera la mort ; — de huit princes — il sera la perte ; — de mes trésors — nul n'aura profit[3] ! » On sait que ce motif a été repris et développé par Richard Wagner dans l'*Anneau du Nibelung* : la malédiction lancée par Alberich sur le *Rheingold* volé constitue l'un des deux thèmes juridico-magiques[4], desquels dé-

1. Désarmement du poursuivant; serment, et peut-être libation pour apaiser les dieux du foyer. Platon, *Leges*, XII, p. 954 A-B. Cf. Leist, *Græco-Italische Rechtsgeschichte*, p. 246 et sqq.; Glotz, *Solidarité*, p. 205-206. Défense de pénétrer dans certaines parties réservées du domicile (appartement des femmes). Esmein, *La poursuite du vol et le serment purgatoire. Mél. d'hist. du droit et de critique, Droit romain*. 1886, p. 239. Dépôt, sur le seuil, d'un gage ou de quelques pièces de monnaie, pour indemniser le maître de la maison au cas de perquisition infructueuse. Grimm, *Deutsche R. A.*[4], II, p. 200. Autorisation donnée au volé de recourir à la force contre le maître de maison récalcitrant. *L. des Alamans*, 5, 3 ; *L. des Bavarois*, 11, 2. Plus tard, action donnée dans le même but. *L. des Rip.*, 47 : *L. des Burg.*, 16, 103. Action romaine *furti prohibiti* : Gaius, *Inst.* III, 192 ; action analogue en Grèce : Glotz, *Solidarité*, p. 203-204.

2. C'est le cas dans la *quæstio lance licioque* romaine. La poursuite à la piste y avait existé, comme on peut le penser d'après Macrobe (*Saturn.*, I, 6, *in fine*. Esmein, *l° c°.*, p. 238). Mais, pour les temps historiques, les textes, et notamment celui de Gaius, ne la mentionnent plus. De même chez les Francs, la *Spurfolge* n'a peut-être qu'un caractère facultatif, s'il faut en croire l'interprétation que donne, des passages bien connus des lois Salique et Ripuaire, Zycha, *Zur Auslegung des Titels 37 der lex Salica « De vestigio minando »*. *Zeitschr. der Savigny Stiftung. Germ. Abth.*, 1901, p. 175 et sqq.

3. Pineau, *Chants populaires scandinaves*, II, 1901, p. 245. Ce motif, à peine indiqué dans les *Niebelungen*, est fondamental dans les *Eddas*.

4. L'autre est le thème du contrat gravé sur la lance de Wotan. *Infra*, p. 35, n. 1.

Digitized by Google

coule la fatalité qui pousse les dieux à leur ruine. On rapprochera naturellement de ces sorts attachés à une chose volée, les malédictions conditionnelles qu'on inscrit sur un objet pour en prévenir le vol. On peut recueillir toute une série d'exemples d'inscriptions prophylactiques de ce genre, s'échelonnant depuis les menaces d'anathème [1], jusqu'aux formulettes anodines tracées, aujourd'hui encore, par les écoliers sur leurs livres [2].

Peut-être la malédiction liée à l'objet volé explique-t-elle certains traits, sans cela peu compréhensibles, de la législation sur le vol dans les sociétés organisées. Ainsi le droit romain prohibe l'usucapion des choses volées, en quelques mains que ces choses passent. Cette exclusion de l'usucapion ne résulte pas de l'indignité du possesseur, puisqu'elle frappe, non seulement le voleur lui-même ou le possesseur de mauvaise foi, mais même le possesseur de bonne foi; elle a un caractère occulte, le possesseur pouvant ignorer le vice qui entache la *res furtiva*; elle a enfin une durée limitée, puisqu'elle prend fin lorsque la chose est revenue aux mains de son premier maître [3]. Par tous ces caractères, cette prohibition d'usucaper contraste donc avec les *tabous d'usucapion* que connaît le vieux droit romain (tabous concernant le *confinium*, le *bustum* et le *forum*, etc.), qui sont nécessairement connus, publics et perpétuels. Nous possédons, à défaut du précepte des Douze Tables sur la matière [4], le texte d'une

1. Manuscrit de Saint-Benoît-sur-Loire (XIe s.), cité par Gaidoz, *Folklore juridique des enfants. Mélusine*, III (1886-87), p. 190 : « Hic est liber sancti Benedicti Floriacensis : quem si quis furatus fuerit, vel aliquid (malo) ingenio tulerit, anathema sit. » Cf. phylactère contre le vol. *Pap. Lond.* CXXI, 378 et sqq. Wessely, *Neue griechische Zauberpapyri. Denkschriften der ph. hist. Klasse der K. Akademie der Wissenschaften in Wien*, XLII, 1893, p. 33.

2. Exemples nombreux réunis par Gaidoz, *l^o c^o*, p. 187-190. Ainsi, dans la Haute-Marne :

Si, trompé du démon,
Tu dérobes ce livre,
Apprends que tout fripon
Est indigne de vivre,
Et qu'un livre volé,
N'a jamais profité...

3. Les jurisconsultes insistent sur cette idée : la *res furtiva* porte en elle *une tache, un vice*. Voy. p. ex. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte*, II, 1901, p. 408 ; Girard, *Manuel* [4], p. 307; Esmein, *Nouv. Rev. Hist. de Droit*, 1885, p. 270.

4. Dont l'existence est attestée par Gaius, *Inst.*, II, 45 ; Justin., *Inst.*, II, 6,2 (et Theoph. sur ce passage) : *Dig.*, 41, 3, 33. Mais ce précepte des

Digitized by Google

vieille loi *Atinia* dont les formules, en quelque sorte fatidiques, résonnent comme l'écho d'une de ces malédictions conditionnelles dont nous avons parlé [1], si bien qu'on peut se demander si l'on n'a pas systématisé, et traduit sous une forme législative, des formules provenant d'un ancien rituel magique.

D'une façon générale, les procédés dont l'individu dispose pour empêcher une usucapion de s'accomplir à son détriment (*interruptions* dites *civiles* de l'usucapion [2]), comme aussi les formes d'autres sanctions indirectes du droit privé de propriété [3], rappellent des rites magiques définis. On ne les a jamais étudiés à ce point de vue, et on aurait sans doute intérêt à le faire.

On pourrait facilement développer les considérations qui précèdent, et multiplier presque à l'infini les exemples [4]. Mais

XII Tables pourrait bien n'être qu'un doublet de la disposition rapportée par la loi *Atinia*.

1. Gell., *N. Att.*, XVII, 7 : « Quod subruptum erit, eius rei aeterna auctoritas esto. » *Dig.*, 41, 3, fr. 4, 6 : « Quod autem dicit lex Atinia, ut res furtiva non usucapiatur, *nisi in potestatem ejus, cui subrepta est, revertatur*... » Cf. R. Wagner, *Rheingold* (*Gesammelte Schriften*[3], t. V, p. 254-255) : « Kein Froher soll | seiner sich freu'n ; | keinem Glücklichen lache | sein lichter Glanz ; | wer ihn besitzt, | den sehre Sorge, | und wer ihn nicht hat, | nage der Neid ! | ... Ohne Wucher hüt'ihn sein Herr, | doch den Würger zieh'er ihm zu ! | Dem Tode verfallen, | fess'le den Feigen die Furcht ; | so lang'er lebt, | sterb' er lechzend dahin, | des Ringes Herr | als des Ringes Knecht : | *bis in meiner Hand* | *den geraubten wieder ich halte !* »

2. Sur le jet d'une pierre pour prévenir ou interrompre une usucapion, en droit romain et en droit arabe, voy. Vict. Chauvin, *Le Scopélisme. Bull. de l'Acad. royale de Belgique*, XXIII (1892), p. 29-57 ; *Le jet des pierres au pèlerinage de La Mecque. Ann. de l'Acad. royale d'archéol. de Belgique*, 5e sér., t. IV (1902), p. 274-300 ; cf. Doutté, *Les tas de pierres sacrées et quelques pratiques annexes dans le sud du Maroc*, Alger, 1903. Voy. aussi Sidney Hartland, II, p. 203-211. — Dans l'ancien droit romain, d'après Cicéron (*De orat.*, III, 26, 110), on interrompait une usucapion en brisant une baguette (*surculum defringendo*). Cf. *Dig.*, XLIII, 24, fr. 20 § 1 (Paul). Bremer, *Jurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, 1896, p. 5 (et les citations). On peut comparer cette forme d'*usurpatio* aux rites exécratoires accomplis par la rupture d'une baguette. Voy. *infra*, p. 31, n. 1.

3 Le jet d'un caillou (*iactus lapilli*) est peut-être la forme la plus ancienne (Voigt, *XII Tafeln*, II, p. 630) par laquelle un propriétaire ait pu protester contre l'édification d'une construction nouvelle (*operis novi nuntiatio*). *Dig.*, 43, 24, fr. 1, 6. Pour le moyen âge germanique, voy. Grimm, *Deutsche R. A.*[4], I, p. 249-251 ; et cf. le rite germanique du jet du marteau, qui servait de sanction au droit de propriété (Grimm, *D. R. A.*[4], I, p. 78 et sqq.), et qui se réduisait peut-être primitivement au jet d'une pierre (Grimm[4], I, p. 92). *Adde* Grimm[4], I, p. 95-96. Pour le caractère exécratoire du jet des pierres, voy. *infra*, p. 33, n. 3-4.

4. On pourrait mentionner ici les incantations dirigées contre les sorciers voleurs d'enfants : les enfants qui meurent en bas âge passent en

Digitized by Google

je crois en avoir dit assez pour considérer comme établie la proposition que j'avais formulée : les rites magiques ont fourni à la propriété individuelle sa première sanction.

IV

On rencontre aussi des exemples de rites magiques sanctionnant d'autres atteintes individuelles, et notamment des atteintes contre les personnes (*Atteintes physiques* : meurtre; coups et blessures; mauvais traitements. *Atteintes morales* : calomnies et diffamation). Les exemples sont un peu moins abondants, les délits autres que le vol étant plus rarement clandestins, et la vengeance privée pouvant plus ordinairement les atteindre. Mais il en existe assez pour que je puisse étendre à tous les délits[1] les conclusions que j'ai dégagées pour le vol. A Cnide, une femme rédige une *defixio* contre des calomniateurs qui l'ont méchamment accusée d'avoir empoisonné son mari, d'avoir vendu à faux poids, etc., et contre un malfaiteur qui a bouleversé sa maison[2]. Un malheureux qui a été frappé et chargé de liens rédige une *defixio* contre ses persécuteurs[3]. A Coula, une inscription nous apprend[4] comme quoi un certain Artémidore, ayant été insulté par Hermogène et Nitonis, les a dénoncés dans une tablette au dieu Mên, et comment Hermogène, puni par le dieu, a fait une offrande expiatoire, et a changé de conduite[5].

Un délit qui entraîne souvent des sanctions magiques

effet pour avoir été volés à leurs parents au moyen de maléfices. Cf. Gaster, *Two thousand years of a charm against the child-stealing witch. Folklore*, 1900, p. 129 et sqq. ; Sébillot, *Le folklore de France*, I, 1904, p. 439 et sqq.

1. Voy. dans Fossey, *Magie assyrienne*, p. 53 et sqq., l'énumération des actes qui portent malheur, c'est-à-dire qui exposent aux maléfices. On y trouve pêle-mêle des vols, des violences, des paroles calomnieuses, etc. Voy. aussi Mary H. Kingsley, *West African Studies*², 1901, p. 397 (Spirits as policemen).

2. Newton, *A history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*, 1862-63, II, 2, nos 85-86 ; Audollent, no 4, p. 10-11.

3. Newton, no 95 ; Audollent, no 13, p. 19. Voy. encore Audollent, no 1, p. 6 ; no 8, p. 15-16 ; no 295, l. 9-10, p. 409, etc.

4. *C. I. Gr.*, no 3442 ; Newton, dans Reinach, *Traité d'épigraphie grecque* p. 152 ; Perdrizet, *Mén. Bull. de corr. hellénique*, XX (1896), p. 58-59.

5. Autres exemples : *C. I. L.*, VI, 20 905 ; Audollent, p. XL-XLIII ; Huvelin, *Tablettes magiques*, p. 14, 1 ; p. 17.

Digitized by Google

est celui qui consiste à ne pas payer ce qu'on doit[1]. On trouve encore en pareil cas des malédictions expresses, comme celle que lança Apollonios contre son emprunteur Scollos qui ne le remboursait pas. Apollonios dévoua Scollos à la Mère Atimis et à Mên Tiamou, qui le firent mourir. Tatias, fille de Scollos, acquitta la dette de son père, et, pour apaiser tout à fait les deux divinités, leur éleva la stèle où cette histoire nous est contée[2]. Mais plus souvent on emploie contre les débiteurs récalcitrants certains rites caractéristiques : telle est notamment cette procédure du jeûne et du suicide du créancier à la porte du débiteur, qu'on a cru autrefois spéciale à l'Inde (où la loi de Manou la mentionne sous le nom de *Dhârna*)[3], mais qui se rencontre aussi, en des formes identiques, dans l'ancienne Irlande, et, sous des formes atténuées chez les Israélites, en Perse, en Grèce, et peut-être dans d'autres pays[4] : le créancier met le siège devant la maison de son débiteur; il y jeûne publiquement; ou bien, ce qui est encore plus efficace, il y envoie un sorcier (un *brahmân*, dans l'Inde), qui jeûne à sa place, tant qu'il n'a pas obtenu son dû. Au besoin, s'il n'arrive pas à ses fins, il se suicide à la porte de son débiteur. Le jeûne, le suicide, jouent ici un rôle dévotoire. Ils se comportent comme des maléfices attirant l'infortune contre le débiteur indélicat[5]. D'une façon générale, le

1. Je range le manque de parole du débiteur qui n'exécute pas son obligation parmi les délits, car on sait que la convention primitive n'a pas, comme telle, de sanction restitutive ; elle n'entraîne que des réactions pénales. Nous avons déjà pu assimiler à un vol le refus de restituer un dépôt ou un commodat (*supra*, p. 14, n. 1). *Adde* Dareste, *Etudes d'histoire du droit*, 1889, p. 79 ; 84.

2. Fontrier, Τὸ Ὑρκάνιον πεδίον, p. 85 ; Perdrizet, *Mén.*, p. 59.

3. *The laws of Manu*, tr. Bühler, 1886, VIII, 49.

4. Voy. surtout Post, *Ethnol. Jurisprudenz*, II, p. 561-562 ; Gaidoz, *Les trois clercs et le chat. Mélusine*, IV (1888), p. 5-11 ; Nino Tamassia, *Il Dharna in Germania e in Grecia. Riv. scientif. del diritto*, févr. 1897, p. 79 ; Steinmetz, *Gli antichi scongiuri giuridici contro i debitori. Riv. ital. di sociologia*, II (1898), fasc. 1 ; Glotz, *Solidarité*, p. IX ; p. 60 et sqq.

5. L'interprétation que Steinmetz donne du *dhârna* (*op. cit.*, p. 14 et sqq.) ne diffère pas complètement, et quoi qu'il dise (p. 26), de celle que j'adopte ici. Steinmetz voit dans le *dhârna* une forme de *suicide par vengeance* : le créancier se tue pour devenir fantôme, larve, spectre, et tourmenter plus efficacement son débiteur. — Mais il est bien évident que cette vengeance d'outre-tombe, qui ne se traduit pas par des représailles matérielles, ne peut s'assimiler à la véritable vengeance du sang; elle n'agit que comme un rite magique, sur l'esprit de celui qu'elle vise et de ceux qui l'entourent. Susciter les ombres des morts contre les vivants est chose essentiellement magique (Hubert, V° *Magia*, p. 1512; Hubert et

Digitized by Google

suicide, — souvent précédé d'imprécations et de malédictions[1], — apparaît comme un des moyens les plus forts dont l'on dispose pour déchaîner le malheur contre un adversaire impuni[2].

Ainsi le rite magique remplace une vengeance qui ne pouvait s'exercer. On n'arrive pas toujours d'ailleurs à séparer, dans la vengeance, l'intervention magique de l'intervention matérielle, tant elles sont intimement unies. Tel est le cas pour la curieuse coutume de l'*illapurinja*, observée par MM. Spencer et Gillen dans le centre de l'Australie. La femme qui, pour venger son mari, part en campagne, la nuit, tenant dans la main droite un bâton magique (*Churinga*), dans la gauche une massue ornementée, parvient-elle à tuer son ennemi par le choc matériel de l'arme, ou par l'effet magique

Mauss, *Magie*, p. 81). — D'ailleurs l'explication de Steinmetz devient insuffisante lorsque l'intéressé se substitue, pour le suicide ou le jeûne, un représentant : l'ombre du représentant mort devrait, ce semble, se tourner plutôt contre le représenté, cause directe de sa mort, que contre un tiers inoffensif. Dans ce cas, il ne reste qu'à expliquer le *dhârna* comme un rite dévotoire. — Enfin, si le jeûne ne vaut que comme menace de suicide, pourquoi le créancier ne lui substituerait-il pas toute autre menace équivalente ? Pourquoi, au lieu de se soumettre préalablement aux lentes tortures de la faim, ne pas affirmer ses intentions de suicide par d'autres moyens, faciles à imaginer selon les cas (paroles ; armes brandies ; poisons préparés, etc.) ? Il est évident que le jeûne du *dhârna* ne peut s'expliquer ainsi ; nous avons bien plutôt affaire ici à un *jeûne magique*. Le jeûne magique, bien connu dans l'Inde (V. Henry, *Magie*, p. 110 ; 224 ; 230) et dans d'autres milieux (Hubert et Mauss, *Magie*, p. 20), tend à mettre le sorcier dans l'état anormal nécessaire pour qu'il puisse exécuter son rite. Certains témoignages, dont Steinmetz reconnaît précisément l'existence (p. 21 et 26), assignent au jeûne contre le débiteur le caractère en question (Gaidoz, *La procédure du jeûne. Mélusine*, IV (1888), p. 41-42, § 1). Ajoutons une dernière observation. Certains traits accessoires du *dhârna* ont pour but de mettre une barrière magique à la porte du débiteur. Aussi Kohler (*Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, Würzburg, 1883, p. 15, 4) a-t-il parfaitement raison de rapprocher, à cet égard, le *dhârna* d'une institution dont Marco Polo avait signalé l'existence chez les Hindous de la côte voisine de Ceylan : le créancier trace un cercle autour de son débiteur (Cf. cercle magique. Hubert et Mauss, *Magie*, p. 44 ; Skeat, *Malay Magic*, p. 522, 2), et celui-ci ne peut le franchir, sous peine de mort, tant qu'il n'a pas payé.

1. Hopkins, *On the hindu custom of dying to redress a grievance. Journ. of the American oriental Society*, 1901, 1, p. 156. Cf. Xen., *Hellen.*, VI, 4, 7 ; Diod., XV, 54, 3 : Τῇ πατρίδι τῇ πεμψάσῃ τοὺς ὑβριστὰς καταρασάμεναι, τὸν βίον αὐτοχειρίᾳ κατέστρεψαν. Soph., *Ajax*, 843-844 : Ἴτ', ὦ ταχεῖαι ποίνιμοί τ' Ἐρινύες, | γεύεσθε, μὴ φείδεσθε πανδήμου στρατοῦ..... Cf. Horat., *Epod.*, V, 91-94 : Quin, ubi perire iussus exspiravero, | nocturnus occurram furor, | petamque vultus umbra curvis unguibus, | quae vis deorum est Manium...

2. Exemples dans Steinmetz, p. 16 et sqq. ; Glotz, *Solidarité*, p. 64-65.

Digitized by Google

du charme? Sans doute les deux explications ne se dissocient guère, mais pour les intéressés, c'est la seconde qui prévaut. On dit que le *Churinga*, pénétrant dans le corps de l'ennemi, s'y brise en une infinité de petits morceaux, qui, sans l'intervention d'un sorcier, amènent magiquement la mort[1]. L'élément matériel de la vengeance est lui-même conçu comme magique. Remarquons aussi que les concerts funèbres de lamentations et de menaces qu'organisent les femmes autour du cadavre d'un parent assassiné (*thrène* hellénique, *vocero* corse, etc.) ne constituent pas seulement une pratique religieuse tendant à rappeler les hommes de la famille à leur devoir, ils sont aussi un tissu de malédictions appelant le malheur sur le meurtrier[3]; ils sont déjà une vengeance.

La malédiction vengeresse des torts a poussé des racines si profondes dans les mœurs qu'il en est resté quelque chose jusque dans des civilisations où on ne la comprend plus : souvent elle a survécu à titre de motif littéraire. Il suffit de rappeler ces imprécations, fréquentes dans la poésie épique ou la tragédie, que profère un personnage outragé, persécuté, trahi (épouse ou amante abandonnée[4], proches parents d'un héros assassiné[5], etc.[6]) contre l'auteur de son malheur[7]. Avant de s'affaiblir jusqu'à n'être plus que prétextes à amplifications vides, ces malédictions traditionnelles ont eu leurs modèles dans la réalité; elles ont eu une efficacité répressive dont nul ne doutait.

1. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, London, 1899, p. 485-489.

2. Glotz, *Solidarité*, p. 83-84.

3. Cf. Eschyl., *Choeph.*, v. 476 et sqq. : Ἀλλὰ κλύοντες, μάκαρες χθόνιοι, | τῆςδε κατευχῆς πέμπετ ἀρωγὴν | παισὶν προφρόνως ἐπὶ νίκῃν...

4. Imprécations de Didon, dans Verg., *Æn.*, liv. IV; imprécations de Canidie : Hor., *Epod.*, V, v. 51-53; incantation de Médée : Sen., *Med.*, 703; Val. Flacc., VIII, 74; Ovid., *Met.*, VII, 198, etc.

5. Imprécations d'Electre, Eschyl., *Choeph.*, p. ex. v. 142 et sqq. Imprécations de Camille, dans *Horace*, de Corneille, etc.

6. Je ne cite pas ici, bien entendu, ce qu'on appelle, un peu improprement, les *malédictions paternelles* lancées par un père contre son enfant (p. ex. malédiction de Thésée appelant sur son fils la colère de Neptune, dans l'*Hippolyte* d'Euripide, dans l'*Hippolyte* de Sénèque, et dans la *Phèdre* de Racine) : ce n'est, me semble-t-il, qu'un souvenir du décret religieux d'excommunication retranchant de la famille un enfant coupable.

7. Souvent avant de se suicider, ce qui fait alors rentrer ce motif dans le type des malédictions signalées *supra*, p. 23, n. 1.

Digitized by Google

V

Ainsi, au lieu de recourir à la violence matérielle, ou avant d'y recourir, la victime d'un tort peut satisfaire son ressentiment par des pratiques magiques. La magie a fourni une contribution importante, encore reconnaissable aujourd'hui, à la technique juridique du délit privé.

Mais son influence a été prépondérante, exclusive même, sur une autre branche de la technique juridique ; l'art de former et de dénouer des conventions obligatoires. La conclusion des contrats et l'extinction de leurs effets n'ont été originairement assurés que par des forces magiques. A la différence de ce qui se passait au cas de délit, lorsqu'il s'agissait de réprimer les atteintes à certaines croyances, il ne s'agit ici que de définir et de fixer d'avance les effets des droits ; la force physique ne peut concourir avec le rite magique.

Cherchons à justifier, au moins sommairement, notre assertion, dont la démonstration complète, en l'absence de tous travaux antérieurs [1], nécessiterait de très longues recherches de droit comparé.

L'accord de volontés a beaucoup de peine, à l'origine, pour se faire admettre et sanctionner comme source d'obligations. Cela tient à deux causes : dans les sociétés peu différenciées, il n'y a pas de place régulière pour la volonté individuelle. Mais, alors même qu'on lui en accorde une, on ne lui fait produire que des effets immédiats, c'est-à-dire des effets qui se réalisent définitivement dès que cette volonté se manifeste. On ne lui fait pas produire d'effets pour l'avenir. Ainsi, dans tous les droits, le troc, puis la vente au comptant, existent longtemps avant la vente à crédit [2] ; dans tous les droits, l'acte

1. L'histoire comparative du droit contractuel est relativement beaucoup moins avancée que celle du droit familial ou du droit délictuel par exemple. Dans les deux volumes (I, 473 p., et II, 744 p.) de l'*Ethnologische Jurisprudenz*, de Post, 74 pages seulement (t. II, p. 614-688) sont consacrées au droit contractuel, contre 276 pages (t. II, p. 210-451) consacrées au droit délictuel ! Si l'on ajoute à ces dernières les 131 pages consacrées à la procédure — tout entière pénale (p. 452-583), — la disproportion est encore plus forte.

2. Post, *Ethn. Jurispr.*, II, p. 617 et sqq. ; Schröder, *Lehrbuch*[3], p. 287 ; Girard, *Manuel*[4], p. 533 ; Brissaud, *Manuel*, p. 1377 et sqq. ; Franken, *Das französische Pfandrecht*, I, 1879, p. 213.

Digitized by Google

au comptant est l'aîné de l'acte de crédit. L'entrée de la convention génératrice d'obligations dans le droit ne s'obtient qu'au prix d'un long apprentissage.

Dans beaucoup de civilisations, la première convention génératrice d'obligations est la promesse de payer la rançon due pour un délit flagrant[1]. Je prends un exemple. Un voleur est saisi en flagrant délit. Le volé s'empare de lui, et va se venger. Mais le voleur offre une rançon assez forte pour tenter son adversaire, qui consent à lui faire grâce. Malheureusement cette rançon, le voleur ne la porte pas sur lui; il demande un peu de temps pour rassembler des fonds, et solliciter, s'il y a lieu, ses parents et ses amis. Le volé commettra-t-il l'imprudence de le laisser aller? Il ne le pourra qu'à la condition de disposer d'une garantie. La nature de la garantie qu'il exige varie selon les époques. Très anciennement, il demande un otage[2] : quelque ami ou quelque parent du voleur consent à rester prisonnier jusqu'au paiement de la composition convenue[3]. Le pacte par lequel une personne se met comme otage (on dira plus tard : *comme caution*) à la discrétion de la victime d'un tort, pendant que le coupable va quérir sa rançon, constitue la première convention obligatoire. Mais le coupable ne trouve pas toujours d'otage. Aussi finit-on, pour lui éviter les rigueurs de la vengeance immédiate, par l'autoriser à donner en garantie sa propre personne, tout en conservant la liberté matérielle de ses mouvements[4]; on

1. Droit grec. Esmein, *Un contrat dans l'Olympe homérique. Mél. d'archéologie et d'hist. publiés par l'Ec. française de Rome*, VIII, 1888, p. 428. Cf. Glotz, *Solidarité*, p. 114 et sqq.; p. 121. Droit romain. Gusakov, *Délits et Contrats* (en russe), Moscou, 1896 ; Huvelin, V° *Nexum. Dict.* de Daremberg et Saglio, p. 83. Droit germanique. Heusler, *Institutionen des deutschen Privatrechts* (*Handbuch* de Binding, II, 2, 1), 1885, II, p. 230 et sqq.; Puntschart, *Schuldvertrag und Treugelöbniss des sächsischen Rechts*, 1896; Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi primitive*, p. 111 et sqq.; Brissaud, *Manuel*, p. 1380-1381.

2. Voy. notamment Hom., *Odyss.*, VIII, 266 et sqq; Esmein, *op. cit.*, p. 430 et sqq.

3. Le *Cap. leg. add.* de 803, c. 8 (Boretius, I, 114) définit l'otage : *liber qui se loco wadii in alterius potestatem commiserit*. L'otage est enfermé, parfois chargé de chaînes. Si le débiteur ne paie pas, le créancier se venge sur l'otage. D'où le proverbe : *Bürgen soll man würgen* (On doit étrangler les cautions). Brissaud, *Manuel*, p. 1476-1477.

4. Cette faveur, qui n'était indispensable que pour le délinquant, a dû s'étendre ensuite à la caution. Mais originairement la caution-otage devait rester captive jusqu'au paiement de la rançon. Sinon on ne comprendrait pas pourquoi le délinquant ne pouvait pas, dès l'origine, s'engager lui-même pour le paiement de sa rançon.

Digitized by Google

lui permet, dit-on, de *s'engager personnellement*[1]. (Remarquons, en passant, le sens concret originaire de ces expressions). Il ne reste plus alors qu'un dernier pas à faire : c'est d'étendre ce système aux pactes portant sur autre chose qu'une rançon (par exemple, pactes de prêt, de vente à crédit, etc.). Ce dernier pas franchi, l'obligation conventionnelle existe, avec une portée d'application générale.

Ainsi l'obligation contractuelle, à toutes les étapes de ce développement primitif, suppose l'engagement volontaire du corps du débiteur. Comment assurer cet engagement, du moment où l'on renonce à maîtriser le débiteur par la force matérielle, et à une époque où la force juridique n'existe pas encore? On doit recourir à la force magique. Rien de plus naturel, et l'on passe sans à-coup, par une transition insensible, de la malédiction pénale à la malédiction contractuelle. Pour maîtriser le délinquant qui échappait à la vengeance, on se servait de liens magiques; il est logique de s'en servir aussi pour enchaîner le délinquant qui veut se soustraire au paiement de la rançon. Il n'y a, d'un cas à l'autre, que deux différences, qui découlent de la nature des choses : 1° Tandis que, dans le délit, le rite magique est souvent pur et simple, parce qu'il vise à réprimer un tort déjà réalisé, dans le contrat ce même rite est toujours conditionnel, parce qu'il ne fonctionne que comme une menace de répression pour un tort éventuel. Le maléfice ne doit agir que si le débiteur manque à sa parole. 2° En outre le lien magique devient conventionnel. Dans le temps où le pacte se conclut, le débiteur se soumet lui-même à l'emprise magique, d'accord avec le créancier. Il accepte d'avance d'être maudit par lui ; ou bien il se maudit lui-même sous condition.

Les malédictions conventionnelles figurent souvent dans les conventions[2]. Les chartes de l'époque franque et du Moyen Age, entre le VIe et le XIe siècles, fournissent notamment des catalogues complets d'anathèmes et d'imprécations destinés à renforcer des actes juridiques[3]. Pour n'en donner qu'un

1. Cf. la *manus iniectio* romaine, l'intervention du *vindex*, et la loi *Vallia* créant la *manus iniectio pura*, dans laquelle le défendeur peut être son propre *vindex*. Girard, *Manuel* [4], p. 978-983.

2. Voy. p. ex. Kohler, *Shakespeare*, p. 64 ; *Rechtsvergleichende Studien*, p. 237 ; *Banturecht*, p. 49 ; Oppert et Ménant, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, 1877, p. 123 ; Révillout, *La créance et le droit commercial dans l'antiquité*, 1897, p. 210-211.

3. Giry, *Manuel de diplomatique*, 1894, p. 562 et sqq. : Brissaud, *Manuel*,

Digitized by Google

exemple simple, je citerai une donation de 690, qui s'exprime ainsi : « si quis contra hanc deleberationem... infrangere tollere minare... praesumpserit..., in perpetuo anathema percuciatur, et maledictus cum Juda Scarioth in infernus inferiori usque ad diem adventus Domini nostri Jesu Christi ignem cruciandus, etc. »[1]. Les traités internationaux, — véritables conventions *privées*[2], — contiennent fréquemment aussi des malédictions de ce genre : les anciens traités grecs nous fournissent de bons exemples du recours à l'ἀρά divine servant à garantir certaines conventions[3].

Sans doute des clauses pareilles, devenues de style, et transmises de scribe en scribe par routine professionnelle, ne correspondent plus à un ensemble de croyances vivantes ; leur pouvoir d'intimidation a fléchi, ou bien elles se sont transformées en clauses pénales[4]. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Il y a eu une époque où elles ont été des imprécations conditionnelles, et l'obligation a tiré d'elles toute sa force. Dans certains milieux, elles ont subi une atténuation curieuse : elles ont pris la forme de *clauses d'injures*. Ainsi d'anciens contrats allemands ou polonais stipulent que le créancier pourra injurier impunément son débiteur, si celui-ci ne le satisfait pas[5]. Ce système s'explique difficilement si l'on ignore que ce qui passe pour une injure à une étape avancée de la civilisation n'a été anciennement qu'une malédiction[6]. La clause d'injures est une clause imprécatoire

p. 1396, 2 ; p. 1463,2. Löning, *Der Vertragsbruch im deutschen Recht*, Strasbourg, 1876, p. 558 et sqq., pense que l'usage de ces malédictions est dû à l'influence de l'église chrétienne. Il résulte au contraire de l'ensemble de notre travail que, si cette influence a pu se marquer dans le choix des formules employées, la pratique elle-même correspond à des idées très générales et fort anciennes.

1. Bréquigny-Pardessus, *Diplom.*, II, n° 413.

2. Ci-dessus, p. 6, n. 6.

3. Ziebarth, *Der Fluch im griechischen Recht. Hermes*, XXX (1895), p. 57 et sqq.

4. C'est ainsi que j'expliquerais la force obligatoire des clauses pénales, et ce caractère de *disposition privée* (indépendante de toute source légale) que Sjögren, entre autres, leur reconnaît à juste titre, mais qu'il a tant de peine à expliquer. Sjögren, *Ueber die römische Conventionalstrafe, und die Strafklauseln der fränkischen Urkunden*, Berlin, 1896.

5. Grimm, *Deutsche R. A*[4]., II, p. 161-163 ; Löning, *Vertragsbruch*, p. 517, n. 7 ; Kohler, *Skakespeare*, p. 62-63 ; p. 69-70 ; Rundstein, *Aechtungs- und Schmähungsklauseln im polnischen Obligationenrecht. Zeitschr. für vergleich. Rechtswissenschaft*, XVII (1904), p. 23 et sqq.

6. Sur la transformation de la malédiction en injure, voy. Huvelin, *La*

Digitized by Google

transformée et adoucie [1], qui ne tend plus qu'à déshonorer le débiteur insolvable. Il fallait mentionner en premier lieu ces clauses imprécatoires explicites, et les clauses dérivées, parce que ce sont celles qui nous frappent le plus, et que nous connaissons le mieux. Elles s'imposent d'abord à notre attention. Mais il n'y a pas lieu d'y insister davantage, car elles ne sont ni les plus importantes, ni probablement les plus anciennes.

VI

Les conventions primitives ne devaient pas contenir de malédictions expresses. Mais l'emprise magique acceptée par le promettant avait sa source dans des rites plus rudimentaires, fondés sur la seule sympathie.

Je trouve un rite de ce genre dans la forme peut-être la plus archaïque de contracter, celle qui résulte de la remise d'un objet matériel appelé *gage*. Pour assurer au créancier sa mainmise, à l'échéance fixée, sur la personne de son débiteur, on lui donne souvent un *gage* [2]. Dans le droit germanique, où ce système, ayant pris un large développement, est assez bien connu, le gage (qu'on nomme *wadium*) consiste en un objet de peu de valeur : généralement un gant, quelquefois un anneau, une arme, une pièce de monnaie [3]. En contractant, le débiteur remet le *wadium* au créancier, qui le retient

notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain (Extr. des *Mélanges Appleton*), 1903, *passim*, notamment p. 80-81 ; 84-85. De même la poésie satirique tire ses origines de certaines formes d'incantations magiques. D'Arbois de Jubainville, *Etudes sur le Senchus Mor. Nouv. Rev. Hist. de Droit*, V (1881), p. 224, n. 3-5 ; *Cours de littérature celtique*, I, p. 259 et sqq. ; VII, p. 329. Le fameux *duel au chant* des Eskimos et des Tasmaniens, qui sert à trancher certaines contestations (Steinmetz, *Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*, II, p. 69-75) est-il, comme on le dit parfois, un duel d'injures, ou bien est-ce un duel de malédictions ? Cf. la *Mufdchara* des anciens Arabes (Steinmetz, II, p. 76) et les défis insultants que s'adressent, avant de combattre, les guerriers primitifs.

1. De même la clause permettant au créancier d'insulter son débiteur par des dessins et peintures (*ius picturae contumeliosae*) s'explique comme la survivance d'une pratique magique. On sait quels liens de sympathie magique unissent un homme à son image. Cf. Sidney Hartland, II, p. 28 ; Hubert, V° *Magia*, p. 1518.

2. Seidel, *Pfandwesen und Schuldhaft in Togo*. *Globus*, LXXIX, p. 309 et sqq. Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 111 et sqq.

3. Thévenin, *Contributions à l'étude du droit germanique*. *Nouv. Rev. Hist. de Droit*, IV (1880), p. 72 ; Schröder, *Lehrbuch*², p. 292, n. 137 ; Grimm, *Deutsche R. A*⁴., I, p. 209-213 ; 246 ; etc.

Digitized by Google

jusqu'au paiement, et le restitue ensuite. Le désir de retirer le *wadium* pousse le débiteur à s'acquitter. Mais je viens de dire que le *wadium* a peu de prix [1] : on ne comprend pas pourquoi le débiteur tient tant à le racheter. Réduit à ces éléments, le système du gage paraît fragile. En vain dit-on que le créancier pris en flagrant délit ne peut donner comme gage de sa parole que ce qu'il a sous la main, c'est-à-dire un des objets qu'il porte habituellement sur lui : car on se demande alors pourquoi le créancier consent à libérer un prisonnier contre de si faibles garanties. N'est-ce pas lâcher la proie pour l'ombre ? On dit aussi que le *wadium*, s'il n'a pas de valeur pécuniaire, a tout au moins une valeur d'*affection* et de *convention*, de sorte que son abandon définitif doit répugner, ou passer pour peu honorable [2]. En réalité, c'est faire bien de l'honneur à un gant, à une pièce de monnaie, à un couteau, que de leur attribuer *à priori*, dans tous les cas possibles, tant de valeur d'affection ; quant à leur valeur de convention, elle dépend de la valeur de la convention elle-même, qui précisément n'a d'efficacité que par le *wadium* : on tombe ainsi dans un cercle vicieux.

Il me semble qu'il faut chercher ailleurs la clef de ce système, et s'attacher surtout à ce fait que le *wadium* touche toujours de près au corps du débiteur. C'est toujours, à l'origine, un meuble corporel ; et, plus tard, c'est au moins un objet que le promettant a tenu dans ses mains et qu'il abandonne au stipulant. On peut croire que l'efficacité d'un pareil *wadium* dérive de la magie sympathique. On a collectionné de nombreux témoignages relatifs à la sympathie magique qui naît de la contiguité, et notamment à celle qui unit certains meubles corporels (bagues, colliers, mouchoirs, vêtements, armes, etc.) à la personne qui les a portés [3]. Ils consti-

1. Ce qui écarte absolument la théorie, soutenue par Franken, *Das französische Pfandrecht im Mittelalter*, Berlin, 1879, et adoptée par Heusler, *Institutionen*, II, p. 229 et sqq., et Egger, *Vermögenshaftung und Hypothek nach fränkischem Recht* (*Untersuchungen* de Gierke, LXIX), 1903, p. 47 et sqq., d'après laquelle le gage aurait été un gage réel, de valeur en rapport avec la dette à garantir. Cf. Wodon, *La forme et la garantie dans les contrats francs*, 1893, p. 99.

2. Brissaud, *Manuel*, p. 1381 ; p. 1390, 6. Franken, I, p. 216-217.

3. Je me borne à renvoyer ici à Sidney Hartland, *Legend of Perseus*, II, ch. IX et X ; Crawley, *The mystic rose*, 1902, ch. V et sqq. ; Hubert, V° *Magia*, p. 1506 et sqq. ; Hubert et Mauss, *Magie*, p. 62 et sqq. On expliquerait peut-être par l'idée de la contagion du contact certaines particularités incomprises dans les rites juridiques. Ainsi plusieurs témoignages montrent que

Digitized by Google

tuent, dit-on parfois, des *gages de vie*, et tout mal advenu à leur maître les atteint; s'ils dépérissent, c'est que leur maître court un danger ; inversement, en agissant sur eux, on agit sur leur maître. Par eux on peut l'envoûter, le dominer, le posséder. Laisser un de ces objets aux mains d'un ennemi, c'est s'exposer aux pires maléfices. Aussi le débiteur s'efforcera-t-il de le dégager en temps utile pour ne pas se livrer à la puissance de son créancier. On comprend que peu à peu l'opinion publique[1] s'habitue à regarder comme peu honorable l'homme qui, faute d'avoir libéré un gage librement donné, s'expose aux malédictions les plus fondées.

Ainsi, dans le contrat qui se forme par la remise d'un gage, il n'y a pas de rite joint à la convention; la sympathie magique suffit à renforcer la parole donnée, en permettant un maléfice ultérieur. Mais cette forme de contracter simple n'est pas la seule. Il en naît d'autres, plus complexes, dans lesquelles une malédiction est contenue implicitement ou explicitement. Ce sont les modes de contracter par le serment et par l'écriture.

Souvent la convention tire sa force d'un *serment*. Il y a plusieurs sortes de serment. Le *serment affirmatoire*, le plus ancien, par lequel on se borne à attester la véracité d'une allégation relative à un fait passé, a un caractère religieux. Il comporte des rites complexes, souvent un sacrifice. On se le représente comme un *jugement de Dieu* : si celui qui le prête se parjure, Dieu peut le frapper sur le champ[2]. Le *serment promissoire*, par lequel on se lie pour un acte futur, apparaît à une date plus récente[3], et n'est plus religieux que pour

la *festuca*, qui joue souvent le rôle de *wadium*, est jetée vers le créancier, à terre ou dans son sein (*in laisum*), et ne lui est pas remise de la main à la main. N'est-ce pas un souvenir du temps où le créancier voulait éviter tout contact matériel avec le débiteur, pour ne pas lui donner à son tour prise contre lui ?

1. Nous trouvons ici un second exemple (*supra*, p. 28, n. 6) de la transformation et de l'atténuation qu'ont subies parfois les représentations collectives suscitées par le rite magique. On se représentait surtout originairement l'effet nocif du rite sur l'individu visé ; la représentation de l'infériorité sociale où cet individu se trouvait par là placé ne passait qu'au second plan dans la conscience collective. Un jour est venu où la seconde représentation a pris la prépondérance. Les notions sociales de déshonneur et d'infamie se rattachent ainsi à des représentations dégénérées des effets de la magie.

2. Hirzel, *Der Eid*, p. 176 et sqq.

3. Remarquons que presque tous les serments sont devenus avec le temps, des serments promissoires (p. ex. serments de fidélité; serments des

Digitized by Google

partie. A côté de l'attestation des dieux, et parfois du sacrifice, il comprend en effet une malédiction conditionnelle (expresse ou tacite) qu'on prononce contre soi-même pour le cas d'un parjure[1]. Cette malédiction donne au serment promissoire un aspect plus magique que religieux : d'autant que, certaines pièces du rite complet ayant fini par disparaître, la malédiction qui subsiste lui communique sa physionomie définitive. On ignore pas que, dans beaucoup de civilisations, le serment laïcisé, et pourvu de sanctions juridiques, a donné naissance à des formes contractuelles importantes. Ainsi à Rome les contrats verbaux connus sous le nom de *iusiurandum liberti*, *sponsio*, *stipulatio*[2]; chez les peuples germaniques, le contrat formel de *fides facta*[3] et peut-être celui qui se réalisait par la dation d'*arrhes*[4]; dans notre droit coutumier médiéval, le con-

magistrats, des jurés, etc.). Le serment des témoins lui-même n'a plus que ce caractère, du moment où les témoins cessent d'être des cojureurs apportant par leur attestation un appui sans conditions au défendeur, mais seulement des *Urkundspersonen*, des hommes qui promettent pour l'avenir de dire la vérité, quelle qu'elle soit.

1. Nombreux exemples. En général, Declareuil, *La justice dans les coutumes primitives*. *Nouv. Rev. Hist. de Droit*, XIII (1889), p. 164 ; Post, *Ethnol. Jurispr.*, II, p. 620, n. 3 ; Crawley, *Mystic Rose*, p. 123-124. Cf. Hobbes, *Leviathan*, I, 14. Droit des nègres du Cameroun et d'autres peuplades africaines. Hutter, *Der Abschluss von Blutsfreundschaft und Verträgen bei den Negern des Graslandes in Nordkamerun*. *Globus*, LXXV (1899), p. 1 et sqq. ; Mary H. Kingsley, *Travels in West Africa*, 1897, p. 465 ; Velten, *Sitten und Gebräuche der Suaheli*, p. 334. Droit des Gallas, des Javanais, des Ostiaks, des Ossètes. Kovalewsky. *Cout. cont. et loi ancienne*, p. 427-428 ; p. 430 ; p. 432-433, etc. Malaisie : Skeat, *Malay magic*, p. 525, 2. Peuples indo-germaniques. Schrader. *Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde*, 1901, p. 165 et sqq. Inde ancienne. Victor Henry, *Magie dans l'Inde antique*, p. 235 et sqq. Inde contemporaine. Klemm, *Ordal und Eid in Hinterindien*. *Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft*, XIII (1899), p. 129-145, surtout p. 130-132. Egypte ancienne. Révillout, *Les obligations en droit égyptien*, Paris, 1886, p. 34-36 ; *La créance et le droit commercial dans l'antiquité*, p. 44 et sqq. Grèce ancienne. Dümmler, *Delphika*, Bâle, 1894 ; Hirzel, *Der Eid*, p. 137-141 ; Glotz, V° *Jusjurandum* dans le *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio ; *Solidarité*, p. 154 (et 156) ; p. 572-575. Ancien droit romain. Danz, *Der sakrale Schutz*, Iena, 1857, p. 19 et sqq. ; *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*², 1873, II, p. 36, n. 16. Huvelin, *Tablettes magiques*, p. 43. Ancien droit germanique. Schröder, *Lehrbuch*³, p. 61, n. 13 ; Grimm, *Deutsche R. A.*⁴, II, p. 544 et sqq. Folklore. Sébillot, *Le folklore de France*, I, 1904, p. 211.

2. Danz, *Sakr. Schutz*. p. 142 et sqq. ; Girard, *Manuel*⁴, p. 484 ; Huvelin, *Stipulatio, stips et sacramentum* (Extr. des *Studi in onore di Carlo Fadda*), 1906 (et les citations).

3. Löning, *Vertragsbruch*, p. 3 et sqq. ; Brissaud, *Manuel*, p. 1384 et sqq. ; Esmein, *Etudes sur les contrats dans le très ancien droit français*. *Nouv. Rev. Hist. de Droit*, VI (1882), p. 38 et sqq. ; p. 63 et sqq.

4. On dit d'ordinaire que le contrat par dation d'arrhes est un *contrat*

Digitized by Google

trat de *fiance* ou *foi jurée*[1] dérivent du serment promissoire. Dans d'autres milieux, le serment vient s'ajouter aux autres modes de contracter, et les renforcer[2].

La malédiction contenue dans le serment promissoire s'exprime parfois dans des formes spéciales, ou dans des gestes symboliques particuliers. Le jet d'une pierre, d'un bâton, d'une arme, a eu fréquemment une signification exécratoire dans le serment contractuel[3]. On connaît par exemple la formule du serment romain *per Iovem lapidem* que nous rapporte Paul Diacre[4] : « Lapidem silicem tenebant iuraturi per Iovem, haec verba dicentes : *Si sciens fallo, tum me Dispiter, salva urbe arceque bonis eiiciat, ut ego hunc lapidem.* » Chez les Germains le charme obligatoire s'exprime en runes gravées sur une arme ou sur un petit bâton (baguette marquée, *festuca notata*[5]). En formulant son engagement en paroles solennelles, le débiteur tient à la main le bâton runique; puis il le jette du côté du

réel dégénéré; ou bien que les arrhes jouent le rôle d'un *gage* (Brissaud, *Manuel*, p. 1398, n. 5-8); ou même qu'elles n'ont aucune fonction obligatoire (Heusler, *Institutionen*, I, p. 80-83). Je ne puis qu'indiquer ici l'hypothèse qui me paraît la plus vraisemblable. Il faudrait montrer comment le *denier à Dieu* (*Gottespfennig* du droit germanique, *sacramentum* et *stips* du droit romain. Cf. Franken, *Das französische Pfandrecht im Mittelalter*, I, 1879, p. 61, n. 2; Huvelin, *Stipulation, stips et sacramentum*, p. 22 et sqq.), qui n'est originairement que la pièce de monnaie sacrifiée à la divinité comme garantie d'un serment, a pu se transformer en une avance faite par l'une des parties à l'autre, pour fournir un moyen de preuve ou un moyen de dédit; comment la remise de cette prestation, qui avait un caractère religieux dans le serment affirmatoire, a servi, dans le serment promissoire, à symboliser la malédiction à laquelle se soumettait la partie qui l'effectuait; comment enfin les arrhes se sont plus ou moins complètement séparées du serment pour prendre la valeur d'un mode indépendant de contracter, d'une sorte de contrat réel ou formel.

1. Esmein, p. 65 et sqq.; Brissaud, *Manuel*, p. 1400-1402.

2. Seuffert, *Zur Geschichte der obligatorischen Verträge*, 1881; Pollock et Maitland, *The history of the english law before the time of Edward I*, II, 1898, p. 190 et sqq.

3. Michelet, *Origines du droit français*, p. 260, 95. Grimm, *Deutsche R. A*[4]., II, p. 546; V. Henry, *Magie*, p. 227, 4; Kohler, *Rechtsvergleichende Studien*, p. 237 (Candiotes); Sébillot, *Le folklore de France*, I, 1904, p. 345 et sqq.; Chauvin, *Le jet des pierres au pèlerinage de la Mecque*, p. 276 (Jet de pierres accompagnant une exécration); p. 278 (Serment « par la pierre de telle tribu »); p. 281 (Jet de pierres marquant la réprobation qu'on éprouve pour un criminel), etc. Cf. *supra*, p. 20, n. 2-3.

4. V° *Lapidem Silicem* (Ed. Müller, p. 114; éd. Thewrewk de Ponor, p. 82). Polyb., III, 25. Danz, *Sakr. Schutz*, p. 13 et sqq.

5. Michelsen, *Ueber die festuca notata und die germanische Traditionssymbolik*, 1856; Heusler, *Institutionen*, I, p. 76 et sqq. *Contra* Homeyer, *Haus- und Hofmarken*, 1870, p. 233 et sqq. *Cf.* Pineau, *Les vieux chants scandinaves*, I, 1898, p. 52 et sqq.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF Google

créancier, symbolisant dans ce geste l'exécration à laquelle il se soumet[1]; ou bien il le remet au créancier comme il lui remettrait un gage[2]. Cela ne doit point surprendre : l'écriture, elle aussi, est sympathiquement liée à celui qui l'a tracée; le bâton est sympathiquement lié à celui qui l'a porté.

Nous arrivons ainsi, par une transition naturelle, à une troisième forme d'emprise magique mise au service des conventions. C'est celle de l'*écriture*. Les hommes incultes ne regardent pas l'écriture comme une simple réunion de signes conventionnels, qui n'ont de valeur qu'autant qu'ils sont interprétés; frappés du caractère mystérieux de la lettre, ils lui attribuent une puissance surnaturelle[3]. L'écriture a une force agissante; ce qui est écrit est ou doit être[4]. Le fatalisme oriental s'exprime dans la formule : *C'était écrit*! Pour les Sémites la loi se nomme l'*Écriture*. On écrit donc tout ce qui doit être respecté : la loi, la formule liturgique, la malédiction, la convention. Les peuples germaniques[5] inscrivent de préférence

1. En ce sens Heusler, *Institutionen*, I, p. 78 : Was darauf (i. e. auf der *festuca notata*) eingeschnitten wurde, war vielleicht ursprünglich eine Verwünschungs- oder Fluchformel für den Fall des Wortbruches, oder auch blos ein Zeichen hierfür, wo dann das Wegwerfen der *festuca* von dem Aussprechen der Formel begleitet war... Und wollen wir einen Schritt weiter gehen, so dürfen wir vielleicht sagen : diese *patria verba* (i. e. die Fluchformeln) waren die Vorgänger jener Formeln, welche zu ihrem Ersatze von den Dienern der christlichen Kirche redigiert, alle Strafen des Diesseits und des Jenseits über den gegen kirchliche Vergabungen u. dgl. Frevelnden herabrufen. » Cela ne semble guère contestable. Beaucoup d'auteurs (entre autres Thévenin, *N. Rev. Hist.*, IV, 1880, p. 82, et Brissaud, *Manuel*, II, p. 1389), qui admettent à juste titre le caractère sacramentel de la *festucatio*, et qui y voient une forme de *serment par les armes*, n'arrivent pas à expliquer le jet de la *festuca*, parce qu'ils ne tiennent pas compte du geste exécratoire souvent joint au serment.

2. *Supra*, p. 30, n. 3.

3. Cf. Goethe, *Faust*, 1re part. (Studierzimmer) :

> Allein ein Pergament, beschrieben und beprägt,
> Ist ein Gespenst, vor dem sich alle scheuen.

4. Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*[2], Paris, 1892, p. 348 et sqq. Wünsch, *Defixionum tabellae atticae* (App. au *C. Inscr. Attic.*), 1897, p. III; Matignon, *Superstition, crime et misère en Chine* Lyon, 1900; Pineau, *Les vieux chants populaires scandinaves*, I, p. 22 et sqq.; Dieterich, *ABC Denkmäler. Rhein. Museum*, LVI (1901), p. 87 et sqq.; 100 et sqq.; Huvelin, *Tablettes magiques*, p. 11-12; p. 19, n. 1; p. 29; p. 45, n. 3; Hubert, V° *Magia*, p. 1518, n. 15-16; Fossey, *La magie assyrienne*, p. 105; Brissaud, *Manuel*, p. 1395; Audollent, *Defixionum tabellae*, p. XLIII. Je ne parle pas ici des *marques de propriété*, des *signatures*, des *sceaux*, etc. Cf. les *ex libris*, prophylactiques du vol et marques de propriété (*Supra*, p. 19, n. 1-2).

5. Et peut-être d'autres aussi. Voy. dans *Pap. magique de Paris*, 2844

Digitized by Google

les runes obligatoires sur des bâtons et sur des armes (épieux, lances, etc.[1]). Les runes prêtent leur force magique à l'arme, et l'arme prête aux runes sa force matérielle. De là peut-être le système des *contrats* dits *littéraux*, dans lesquels des obligations naissent, en dehors de toute condition de volonté, de l'écriture seule[2] : la rédaction engendre le droit[3]. Bien

(Wessely, *Griechische Zauberpapyri. Denkschriften der Kön. Akademie zu Wien*, XXXVI, 2 (1888), p. 116), la formule magique gravée par Kronos sur le sceptre d'Artémis. Huvelin, *Tablettes magiques*, p. 35.

1. De là, dans la *Tétralogie* de Richard Wagner, le motif juridique des contrats gravés sur la lance de Wotan. La puissance divine repose sur ces contrats ; la lance brisée, la magie de la lettre s'évanouit, les pactes n'ont plus de force, et c'est la *Götterdämmerung*. Cette conception — issue évidemment d'un milieu social très différencié — d'un monde qui tire sa cohésion de liens contractuels, et que la rupture des contrats peut anéantir, se retrouve dans d'autres sociétés. Cf. *Senchus Mor* (*Ancient laws of Ireland*. III), p. 13 : « There are three periods at which the world is worthless : the time of a plague ; the time of a general war ; *the dissolution of express contracts*. »

2. J'ai émis, pour le droit romain, l'hypothèse de l'origine magique du contrat littéral (*Tablettes magiques*, p. 28 et sqq.), en m'appuyant sur la terminologie même de ce contrat. Peut-être pourrait on l'appuyer aussi sur des arguments de droit comparé (Cf. *infra*, n. 3), et sur des arguments de droit interne que je ne puis qu'indiquer ici. Il convient d'étudier les *livres de raison* romains, non point en les comparant — ou en les confondant — avec les registres des banquiers, qui n'ont avec eux que des analogies superficielles et récentes, mais en les rapprochant des registres du cens. Les uns et les autres ont un caractère religieux (pour les livres familiaux, voy. Cic., *Pro. Rosc. Com.*, 2 : « illae sunt aeternae ; ... illae perpetuae existimationis fidem et religionem amplectuntur... »). Le livre de raison familial fixait périodiquement la consistance de la *res familiaris* (Cf. Karlowa, *Röm. R. G.*, II, p. 748) et la situation juridique de chacun de ses éléments, comme les registres du cens fixaient la consistance de la *res publica* et la situation juridique de chacun de ses éléments. Si, dans les temps historiques, un homme libre qui ne se fait pas inscrire au cens devient esclave, et si un esclave inscrit au cens devient libre au regard du droit civil, les inscriptions sur le registre familial pouvaient réaliser peut-être des résultats analogues au regard du droit intrafamilial. Le père de famille pouvait par exemple ajouter, retrancher ou changer certains *nomina* dans la liste des *nexi* ou des personnes *in mancipio* (je dirais même, négligeant des différences qui ne sont ni également certaines, ni également anciennes : ajouter, retrancher ou changer certains *nomina* à la liste des esclaves) de la famille. L'inscription d'un *nomen* dans cette liste fournit un moyen d'assujettir magiquement le titulaire de ce *nomen* (de même que prononcer la *damnatio* dans le *nexum* fournit un moyen d'assujettir le *damnatus*). Cf. Danz, *Lehrbuch*[2], II, p. 43-64 ; Voigt, *Ueber die Bankiers, die Buchführung und die Litteralobligation der Römer* (*Abhandl. der Kön. Sächs. Gesell. der Wissensch. Ph. hist. Kl.*, X (1887), p. 515 et sqq. ; Cuq, *Inst. jurid.*, I[2], p. 217-220 ; Girard, *Manuel*[4], p. 494-499.

3. Le caractère magique du contrat littéral germanique a été soupçonné par Heusler, *Institutionen*, I, p. 89. Je cite textuellement le passage : « Will man entwelcher Phantasie Spielraum lassen, so könnte man die Gleichheit von Urkunde und *wadia*, das Aufgehen der *wadia* in der Ur-

Digitized by Google

entendu une institution marquée de traits aussi archaïques ne peut se perpétuer dans les civilisations avancées. Le contrat littéral tombe dans l'oubli lorsque l'écriture se vulgarise et perd de son mystère. L'acte écrit se transforme, et devient un simple moyen de prouver une obligation née en dehors de lui.

Ainsi la force magique du gage, de la malédiction sacramentelle et de l'écriture a servi à sanctionner les premières conventions. Parfois leur emploi a donné naissance à des formes contractuelles assez différenciées, comme à Rome, où le *nexum* (contrat formé par *l'engagement* du corps du débiteur, joint à une malédiction conditionnelle (*damnatio*) prononcée par le créancier)[1], la stipulation (contrat formé par serment) et le contrat littéral (contrat formé par l'écriture) se distinguent par des caractères tranchés[2]. D'autres fois, les diverses pratiques magiques se confondent plus ou moins, pour créer des formes contractuelles composites, où plusieurs interventions magiques concourent dans un même acte, comme en droit germanique, où les formes de la *wadiatio* (contrat formé par remise d'un gage), de la *festucatio* (contrat formé par serment), de la *traditio cartae* (contrat formé par la remise d'un écrit), se rapprochent au point qu'on a de la peine à les séparer[3], —

kunde... so erklären, *dass... der Deutsche die Urkunde als etwas Geheimnisvolles, fast als ein Zauberding aufgenommen habe*, und daher mit ihr im Rechtsverkehre umgegangen sei wie mit dem geheimnisvoll zauberhaften Runenstäbchen, so dass die Begebung der Urkunde mit dem Zuwerfen der *festuca* gleicher Bedeutung gewesen wäre... » Les rapprochements que nous avons faits permettent de présenter avec moins d'hésitations cette conjecture. Voy. aussi Brunner, *Carta und notitia. Comm. in honorem Mommsen.*, 1877; Brissaud, *Manuel*, p. 1393-1396; 1411 et sqq.

1. Le *nexum* peut se définir comme je le fais, s'il est vrai, en dépit de controverses nombreuses et récentes dans les sens les plus divers (depuis l'article de Mitteis, *Zeitschr. der Sav. Stiftung*, XXII (1901), R. A., p. 96-125. Voy. en dernier lieu, Huvelin, V° *Nexum*, *Dict.* de Daremberg et Saglio, VII, 1, 1904; Senn, *Nouv. Rev. Hist. de Droit*, 1905, p. 49-95; Girard, *Manuel*[4], p. 476-482) qu'il se ramène à une auto-mancipation fiduciaire du débiteur, à laquelle s'ajoute une *damnatio* prononcée par le créancier. Sur le caractère exécratoire de la *damnatio*, voy. Huvelin, *Tablettes magiques*, p. 33 et sqq.

2. On pourrait encore mentionner ici certaines formes archaïques de contracter, sur lesquelles nous sommes mal renseignés : p. ex. l'énigmatique *vadimonium*, qui, d'après une conjecture de Lenel, correspondrait à la *wadiatio* franque, et pourrait par conséquent représenter, dans la série contractuelle romaine, le contrat par remise de gage. Lenel, *Zeitschr. der Savigny Stiftung*, XXIII (1902), R. A., p. 97 et sqq.

3. La *festuca* et la *carta* servent souvent de *wadium;* la *festuca notata* est devenue une sorte de *carta*. Löning, *Vertragsbruch*, p. 8, n. 17; Heus-

Digitized by Google

ou dans divers droits jeunes[1], où la *paumée* (*Handschlag*) fonctionne à la fois comme symbole de la dation d'un gage et comme symbole d'une malédiction sacramentelle[2].

VII

J'arrive ainsi à la justification de mon allégation première. Tout en admettant facilement que plusieurs des interprétations proposées ci-dessus puissent être corrigées ou renversées, il me paraît certain que la formation des premières conventions obligatoires et la répression des premiers délits doivent beaucoup à la force magique.

Bien évidemment, ce caractère magique originaire ne se maintient pas intégralement dans les sociétés avancées : et cette transformation nécessaire ne contribue pas peu à rendre nos recherches malaisées.

Suivant les circonstances, l'évolution peut se réaliser dans deux directions opposées. Tantôt le caractère illicite de la pratique employée s'accentue, et l'on aboutit à une prohibition absolue sanctionnée par des peines publiques. Tantôt au contraire le caractère illicite de la pratique s'atténue, et elle passe dans la technique juridique. Nous avons la bonne fortune de pouvoir constater parfois comment, dans des milieux différents, un rite au fond identique incline vers l'un ou l'autre sens. Tel est le cas pour le rite du *dhârna*. Il y a des civilisations où son caractère magique disparaît, et où on lui attache des sanctions juridiques : en Irlande, le demandeur qui a jeûné obtient une condamnation au double, et, s'il meurt de faim, son adversaire doit le prix du sang, comme tout meurtrier[3]. Le *dhârna* devient donc une procédure proprement

ler, *Institutionen*, I, p. 79 et sqq. ; p. 89 et sqq. ; Thévenin, *loc*, p. 90, 3° ; Esmein, *Nouv. Rev. Hist. de Droit*, VI (1882), p. 36, 2 ; p. 46, etc. ; Brissaud, *Manuel*, p. 1391, 1 ; 1395, 5.

1. Grimm, *Deutsche R.A.*[4], I, p. 191 et sqq. ; Dareste, *Etudes*, p. 104 ; 314, 350 ; Post, *Ethn. Jurispr.*, II, p. 621, 1 ; Kovalewsky, *Coutume contemp. et loi ancienne*, p. 113 et sqq.

2. Esmein, *Etudes sur les contrats. Nouv. Rev. Hist.*, IV (1880), p. 680 et sqq. ; Brissaud. *Manuel*, II, p. 1401, n. 5-7. L'idée de malédiction sacramentelle est bien mise en relief par Pollock et Maitland, *The history of english law*, II. 1898, p. 188.

3. D'Arbois de Jubainville, *Revue celtique*, VII, p. 246 ; Dareste, *Etudes*, p. 360-361 ; Steinmetz, *Scongiuri giuridici*, p. 24. De même chez les Candiotes, Kohler, *Rechtsvergl. Studien*, p. 238 ; en Afrique, chez les nègres de la Côte-d'Or, Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II, p. 144, etc.

Digitized by Google

dite, et entre dans le droit. — Mais ailleurs il devient un délit public. Ainsi l'ancien droit romain connaissait un rite assez voisin du *dhârna* : quiconque avait été lésé pouvait assiéger la porte de son ennemi, et y proférer des imprécations vengeresses. C'est ce qu'on appelait *ostium occentare*[1]. *L'occentatio*, comme beaucoup de rites magiques, s'effectuait la nuit. De nos jours encore, dans certaines parties de la France, on attache une certaine idée de justice privée à ces charivaris nocturnes qu'on organise devant la maison de personnes décriées (veufs ou personnes de mauvaise vie qui se marient). Le très ancien droit romain les tolérait, Mais lorsque l'organisation sociale se développa, et que la justice publique suffit à réprimer les torts, on considéra l'*occentatio* comme un tapage injurieux contraire à l'ordre public, et on la punit comme un délit[2].

VIII

Je viens de constater que l'intervention magique la plus nettement caractérisée se rencontre dans la matière des *délits privés* et dans celle des *conventions*. Puisque je ne m'occupais, jusqu'ici, que de collectionner et de classer des faits, je pouvais considérer les deux notions du *délit privé* et de la *convention*[3] comme suffisamment claires. Il convient maintenant, pour parvenir à une formule explicative, de définir ces deux catégories de faits générateurs de droits, et, surtout, d'examiner la nature des rapports juridiques qui en naissent.

Le *délit privé* peut se définir, semble-t-il, par cette idée qu'il procède essentiellement d'une réaction *de l'individu* contre un fait d'autrui qui l'atteint[4]. Par là il s'oppose au *délit public*.

1. Usener, *Italische Volksjustiz. Rhein. Museum*, LVI (1901), p. 1-28; Huvelin, *La notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain*, p. 39 et sqq.

2. Huvelin, *Iniuria*, p. 81.

3. Je parle ici intentionnellement de *convention*, et non de *contrat*, pour ne pas créer de confusion : en effet, dans les droits formalistes, le mot *contrat* désigne le rite obligatoire, et non l'accord de volontés.

4. Je ne puis utiliser ici les définitions courantes du délit privé, qui ne relèvent pas suffisamment le caractère *individuel* de la réaction dont il procède. Cf. pourtant Saleilles, *Étude sur la théorie générale de l'obligation d'après le premier projet de Code civil pour l'empire allemand*. 2e éd., 1901, p. 356 : « Le délit pénal étant caractérisé par une violation de l'ordre public, l'autre (le délit civil) au contraire supposant violation d'un intérêt privé... »

Digitized by Google

On sait qu'on nomme délit public, — M. Durkheim l'a fortement démontré[1] — « tout acte qui froisse des états forts et définis de la conscience collective ». Tel est, par exemple, de nos jours et dans nos sociétés, le meurtre; il constitue un délit public parce que tous les individus normaux le réprouvent. Le caractère social de la réaction contre le délit public entraîne certaines conséquences caratéristiques : la société poursuit elle-même le coupable; la société applique elle-même le châtiment, et, s'il y a lieu, en profite. — Le délit privé, au contraire, dérive d'une réaction *individuelle*. J'entends d'ailleurs par là, faute d'un mot plus clair, la réaction d'un groupe différencié (une famille par exemple) aussi bien que la réaction d'un homme isolé. Le délit privé est l'acte qui froisse un état fort et défini de la conscience individuelle, et contre lequel, par suite, l'individu seul réagit. J'emprunte un exemple à l'ancien droit romain. Un homme coupe un membre à un autre homme. Dans la civilisation romaine primitive, on regarde ce fait comme une affaire privée. La conscience collective ne réagit pas, ou réagit très faiblement; la justice sociale, s'il en est une, n'intervient pas. Mais la conscience de la victime (et peut-être du groupe différencié auquel elle appartient, clan ou famille) réagit, et la victime se venge, aidée de ses proches. Cette vengeance privée, ces représailles, sans règles et sans limites, n'ont aucun caractère juridique[2]. Mais un jour vient où, dans l'intérêt de la paix publique, la conscience sociale réagit plus fortement contre les faits susceptibles de la troubler; une contrainte sociale, d'abord diffuse, puis organisée, s'exerce pour modérer les recours à la violence, e mpêcher la vengeance de dépasser l'offense, assurer des satisfactions à la victime même si elle est physiquement la plus faible[3], puis pour interdire la vengeance, et imposer des tran-

1. Durkheim, *Division*[2], surtout p. 35 et sqq.; *Règles de la méthode sociologique*[2], 1904, p. 49 et sqq.

2. Et, par conséquent, aucun caractère religieux. La vengeance est bien religieuse *dans l'intérieur du groupe différencié qui se venge* (p. ex. le devoir de vengeance rentre bien, *au sein du clan ou de la famille*, dans les devoirs religieux); mais elle n'a point ce caractère, au moins originairement, *dans les rapports des groupes entre eux*. L'idée religieuse apparaît à mesure que la conscience sociale s'intéresse à cette affaire privée. Je n'accepte donc qu'avec une restriction importante la thèse défendue par Steinmetz, *Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*.

3. Cato, *Orig.*, IV, 5 (éd. Jordan, p. 17) : Si quis membrum rupit aut os fregit, talione proximus cognatus ulciscitur. Festus, éd. Thew. de Ponor, p. 550 : Si membrum rapit (ou rupit), ni cum eo pacit, talio esto.

Digitized by Google

sactions[1]. Dès lors le délit privé et sa répression deviennent quelque chose de juridique, grâce au concours de la conscience collective. Mais le caractère privé (ou individualiste) de l'institution continue à se manifester par certains traits qui contrastent avec les traits correspondants du délit public : c'est la victime du délit, et elle seule, qui met en mouvement l'appareil de la force sociale ; c'est par elle, et à son profit, que la condamnation est exécutée. Aujourd'hui encore, et bien que l'idée de vengeance s'atténue, éclipsée par l'idée de *réparation*, les mêmes principes dominent le système de la responsabilité (dite *quasi-délictuelle*), tel que l'a façonné notre jurisprudence, traduisant — ou trahissant — l'article 1382 du Code Civil ; aujourd'hui encore, c'est la réaction de la victime du dommage, corroborée par une réaction sociale conforme, qui fonde son droit à une indemnité[2]. Toutes les théories qui cherchent la source de ce droit dans le fait du débiteur (ancienne théorie de la *faute commise*, ou théorie récente du *risque créé*) restent impuissantes à expliquer tous les cas de responsabilité. M. Emmanuel Lévy a eu le grand mérite de dégager le premier cette idée, que c'est la croyance de la victime d'un tort qui met en mouvement la responsabilité, pourvu que cette croyance soit légitime, c'est-à-dire qu'elle trouve un écho dans la croyance sociale[3].

En va-t-il différemment dans la convention obligatoire? On la définit, aujourd'hui comme autrefois, l'accord de deux ou plusieurs volontés, en vue de produire des résultats juridiques, spécialement des obligations[4] ; les volontés en question sont conçues d'ailleurs comme des volontés *indivi-*

1. Gell., *N. Att.*, XX, 1, 38 : Si reus, qui depecisci noluerat, iudici talionem imperanti non parebat, aestimata lite iudex hominem pecuniae damnabat. Système complété, plus tard, par l'action *iniuriarum aestimatoria* du préteur. Sur ces textes, et leurs rapports chronologiques, voy. Huvelin, *Iniuria*, p. 9 et sqq. ; 12,3.

2. De là la *généralité de conception* du délit civil : le caractère délictuel du fait résulte, on l'a remarqué (Saleilles, *op. cit.*, p. 355), non de dispositions légales strictes, mais de conditions générales qui trouvent leur expression dans la formule large de l'art. 1382. N'est-ce pas parce que les manifestations de la conscience collective, ayant toujours quelque chose de diffus, ont besoin, pour se préciser, d'être cristallisées dans un texte législatif, tandis que les réactions individuelles ont par elles-mêmes toute la détermination nécessaire ?

3. Emm. Lévy, *Responsabilité et contrat* (Extr. de la *Revue critique de législation et jurisprudence*, 1899), notamment p 18 et sqq.

4. *Dig.*, II, 14, fr. 1 § 2 (Ulpien) : Est pactio duorum pluriumve in idem placitum et consensus. Aubry et Rau, *Cours de droit civil français*[5], IV

Digitized by Google

duelles[1]. Même ce qu'on appelle aujourd'hui le *contrat collectif* ne met en présence que les croyances de groupements différenciés : le contrat collectif est l'arme d'une lutte de classes. Qui dit contrat dit force individuelle. Il faut même se garder d'une erreur où tombent encore beaucoup de juristes, et que favorisent certaines métaphores courantes, dangereuses pour qui en est dupe. On parle de volontés *qui se rencontrent*, de volontés *qui concourent* ou *qui s'accordent sur un objet unique* etc.[2], et l'obligation conventionnelle passe pour le fruit du rapprochement en quelque sorte matériel de deux volitions. En réalité, si l'on y réfléchit, ces façons de parler n'offrent aucun sens acceptable[3]. L'évolution historique et la logique nous conduisent pareillement à chercher la source de la créance conventionnelle dans une volonté unique. Nous savons que dans la convention originaire (convention de payer une rançon) le créancier est un vainqueur, donc un maître, le débiteur un vaincu, donc un esclave. Par la force matérielle ou l'emprise magique, la contrainte de l'un s'impose à l'autre. La volonté dominatrice du créancier fait son droit. Mais si cette conclusion semble évidente tant que le rapport d'obligation donne au créancier une prise sur le corps du débiteur, peut-être s'obscurcit-elle aujourd'hui qu'il ne lui donne plus qu'une prise sur son patrimoine. Cependant il paraît bien qu'on se trompe en disant que les deux parties au contrat *veulent* l'obligation. Paul prête cent francs à Pierre : tout le monde sent bien que Pierre ne *veut* pas l'obligation de restituer qu'il assume ; il ne veut que recevoir cent francs ; il ne veut, diraient les Romains, que la *res* du contrat. En règle générale, le débiteur ne veut que l'avantage (pécuniaire ou moral) qu'il peut retirer de la convention, il ne veut pas l'asservissement qui le frappe. Cela s'entend même des con-

(1902), p. 466 : une convention est l'accord de deux ou de plusieurs personnes sur un objet d'intérêt juridique.

1. Perozzi, *Le obbligazioni romane*, Bologne, 1903, a remarquablement dégagé des idées analogues. Voy. notamment p. 56 et sqq.

2. *Dig.*, II, 14, fr. 1 § 3 (Ulpien) : Nam sicuti convenire dicuntur qui ex diversis locis in unum locum colliguntur et veniunt, ita et qui ex diversis animi motibus in unum consentiunt, id est in unam sententiam decurrunt.....

3. Voy. la critique pénétrante faite du concept de « rencontre de volontés » et du concept de « transfert de droits » par Emm. Lévy, *Sur l'idée de transmission de droits* (*à propos de la preuve de la propriété immobilière*), Paris, 1896, p. 99 et sqq.

Digitized by Google

ventions où l'avantage attendu se lie le plus étroitement à l'obligation (p. ex. conventions à titre gratuit). M. Emm. Lévy, qui arrive à la même conclusion par des voies différentes de celles que j'ai suivies, montre bien comment « ce qui fait le lien contractuel, c'est la confiance qu'inspire au créancier la promesse du débiteur[1] ». Le créancier fait confiance au débiteur, c'est-à-dire, aujourd'hui, à son patrimoine. Sa volonté de domination sur ce patrimoine, en supposant qu'elle soit de nature à entraîner l'adhésion sociale, crée son droit. Dans toute convention, il y a une liberté qui s'exerce, et qui est le droit, et une liberté qui se restreint, pour subir le droit.

Toute obligation, délictuelle ou conventionnelle, exprime donc une volition individuelle unique. L'obligation repose sur l'activité différenciée, ou, pour employer une expression plus courante, sur l'activité individuelle du créancier. Rien d'étonnant à ce que la notion du droit personnel, ainsi conçue, ait encore, pour nous quelque chose de magique. En prêtant à l'activité individuelle sa force propre, la magie a préparé la voie aux sanctions juridiques; elle a fait entrer l'activité individuelle dans le droit.

IX

Ce premier résultat que nous fournit l'histoire de l'obligation pourrait se confirmer par l'étude d'autres rapports juri-

1. Emm. Lévy, *Responsabilité et contrat*, p. 28 et sqq. Je transcris ici les p. 101-102 de la thèse du même auteur sur *l'idée de transmission de droits* : « Si on peut donner un objet, on ne peut pas donner un droit. Manifestation du moi, le droit n'est pas plus susceptible de transfert que notre personnalité même. Et pourtant on achète, on vend! Sans doute, mais on achète et on vend la valeur qui résulte des choses ou de l'activité humaine, on n'achète point, on ne vend point de droits. Si je veux acquérir un bien de quelqu'un, c'est parce que je veux jouir d'une façon quelconque de ce bien et que la présence sur lui d'un tiers m'en empêche. Si le fonds n'appartenait à personne, individu ou État, je pourrais certainement en prendre possession, en jouir par ma seule volonté. Le droit que j'ai de faire tout ce qui n'est pas défendu, ma liberté en un mot, serait pour moi un titre suffisant d'acquisition. Ce qui me gêne, c'est la possession légitime d'autrui. Le contrat me permet de lever cet obstacle. Que le possesseur me cède sa chose, c'est-à-dire qu'il y renonce — *cedere* — et je pourrai agir librement sur elle. Mais mon titre ici, c'est comme en matière d'occupation, ma volonté légitime d'acquérir. Le contrat n'est que l'acte qui permet à mon droit de se manifester. Ce droit, je le tiens de moi-même, et de la loi, de ma personnalité telle que la société l'a créée. Ce n'est pas un droit transmis, c'est un droit acquis. »

Digitized by Google

diques. Partout où l'on rencontre des croyances et des droits individuels, on a chance de rencontrer des traces d'une intervention magique primitive. Je ne puis pas prouver complètement cette allégation ici : il faudrait étudier notamment toute l'histoire de l'individualisation du droit de propriété (dans ses sanctions restitutives)[1]; l'histoire du testament[2]; l'histoire de la procédure en matière individuelle (procédure privée)[3]. Les démonstrations à fournir dans des questions de

1. Puisque nous n'avons, en parlant du vol, touché qu'aux sanctions répressives, les plus anciennes, de la propriété. Il faudrait s'attacher à l'histoire des *marques de propriété individuelle*, qu'on rencontre d'abord sur les objets mobiliers (armes, têtes de bétail, etc.), et qui ne sont pas des *tabous*, quoi que dise Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, p. 187 et sqq. : elles ont un caractère magique, comme le remarque justement Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, *Ann., soc.*, IX (1906), p. 117, n. 5-8. Cf. *supra*, p. 19, n. 1-2. Or ces marques de propriété paraissent avoir été liées au développement des sanctions restitutives de la propriété (revendication, et actions possessoires). P. ex., sur les rapports entre les marques germaniques de propriété et la saisine, voy. Homeyer, *Haus- und Hofmarken*, 1870 ; Champeaux, *Essai sur la vestitura ou saisine*, 1898. Mais ces auteurs ne cherchent pas les sources lointaines et générales des institutions qu'ils étudient. D'ailleurs la propriété primitive est liée au système totémique. Dans beaucoup de milieux, c'est le totem qui confère aux individus qui le portent des pouvoirs variés sur diverses espèces de choses. Pour étudier le passage de la propriété collective à la propriété individuelle, il faudrait connaître exactement les rapports du totem de clan et des totems individuels, des tabous avec les rites négatifs individuels, etc.

2. Tandis que la succession ab intestat, institution de dévolution collective, a des bases religieuses, le testament, acte de volonté individuelle, affecte une couleur magique. Si je n'ai pas cru devoir étudier spécialement cette question, c'est que le testament, dans ses formes originaires (adoption, affatomie, institution contractuelle, etc.) est un contrat (Lambert, *La fonction du droit civil comparé*, p. 411 et sqq.); ce que j'ai dit des rites magiques joints aux conventions s'applique ici sans difficulté. Quant aux formes développées et récentes de dispositions testamentaires (en entendant par là des dispositions unilatérales et révocables de dernière volonté), il suffira de signaler brièvement la place que la malédiction y tient. Assyrie : Fossey, *Magie*, p. 120; Chaldée : Révillout, *Les obligations en droit égyptien. Appendice sur le droit de la Chaldée*, p. 357 ; Grèce : Ziebarth, *Der Fluch im griechischen Recht. Hermes*, XXX (1895), p. 69, n. 5; Rohde, *Psyche*[4], 1898, II, p. 340 ; Rome : Merkel, *Sepulcralmulten* (Extr. de la *Gött. Festgabe für Jhering*), 1892, p. 43 et sqq. ; Huvelin, *Tablettes magiques* p. 45-48.

3. *Supra*, p. 8, n. 1. Nous savons que la vengeance peut être préparée par des malédictions. On peut s'attendre à trouver des traces de malédictions jusque dans des phases plus relevées de la justice privée, et même dans des phases déjà publiques de la procédure. Ainsi dans des actions proprement dites (actions portées devant des arbitres), on rencontre parfois le curieux système d'une instance s'ouvrant par une malédiction que le demandeur lance contre le défendeur. Le Code d'Hammourabi nous en fournit un bon exemple. Dareste. *Le Code babylonien d'Hammourabi. Nouv.*

Digitized by Google

ce genre, que personne, à ma connaissance, n'a envisagées sous cet angle, déborderaient les cadres dont je dispose. D'ailleurs, j'ai dit l'essentiel. L'obligation étant le droit individuel le plus pur de tout alliage, on peut tirer de son histoire des conclusions plus fermes, moins sujettes à équivoque, que celles qu'on tirerait de l'histoire de droits qui ne se sont jamais individualisés pleinement. Je ne voudrais ajouter qu'une idée à celles qui précèdent : c'est que la notion même des sources du droit individuel, telle que l'ont lentement élaborée les philosophes et les juristes, se confond avec la notion des sources de l'activité magique, telle que l'ont conçue les sorciers et les alchimistes.

Je fais allusion à la conception du *droit naturel*. On sait que l'on entend par droit naturel (au moins depuis l'antiquité grecque)[1] un droit idéal, immuable, universel[2], qui, à raison de sa supériorité intrinsèque, domine les lois positives, et s'impose à elles comme modèle. Ce droit est toujours conçu comme un droit de l'individu, inné en lui, et indépendant de la société[3]. Bien avant Jean-Jacques Rousseau, on s'est plu à

Rev. Hist. de Droit, XXVII (1903), p. 8 : « Il semble résulter des termes de la loi qu'en matière de crime (lisons : de délit privé), l'action intentée par le plaignant... débutait par une imprécation, un anathème, qui se retournait contre le poursuivant, lorsque l'accusation n'était pas fondée. » (Dans le même sens Kohler et Peiser, *Hammurabi's Gesetz*, Leipzig, 1904, I, p. 9 § 1 et 2. Autre interprétation dans Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*, Wien, 1903, p. 9 et 73). Peut-être, si l'on adopte une interprétation très vraisemblable de M. Glotz (*Solidarité*, p. 247 et sqq.), faut-il citer dans le même sens une vieille loi éléenne (Cauer, *Delectus inscr. graec.*², n° 253), qui tend à réprimer les abus de la vengeance privée. Le demandeur y est désigné par les mots : Αἰ ζέ τις κατιαραύσειε : *si quelqu'un lance une imprécation...*

1. Burle, *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque*, Trévoux, 1907.

2. J'emprunte les termes mêmes de l'art. 1er. tit. I, du livre préliminaire qui devait figurer en tête du Code Civil : « Il existe un droit universel et immuable, source de toutes les lois positives : il n'est que la raison naturelle en tant qu'elle gouverne tous les hommes ». Appeler *droit naturel* (comme veut le faire M. Saleilles, *École historique et droit naturel. Rev. trim. de droit civil*, 1902, p. 80 ; cf. *Le Code Civil et la méthode historique. Livre du centenaire du Code Civil*, 1904, p. 107-108) un idéal de droit fondé sur l'interprétation par analogie, sur la conscience juridique collective, et sur le droit comparé, c'est abuser un peu des mots, et, pour sauver une notion aujourd'hui compromise, essayer d'en sauver l'étiquette, en l'appliquant à une notion bien différente, celle d'un droit évoluant, et conditionné par le milieu.

3. Voy. p. ex. Basch, *Stirner et l'individualisme anarchiste*, Paris, 1904, p. 187 ; Saleilles, *Livre du centenaire*, p. 107.

Digitized by Google

évoquer cette époque de félicité première où l'homme n'avait pas aliéné sa liberté par le contrat social, et où, vivant à l'état de nature, il possédait en lui-même la plénitude du droit. Tout droit lui venait de la nature, et non de la société. La nature se comportait comme un réservoir de forces, antérieur et supérieur au monde des énergies sociales, où l'individu puisait librement. Elle constituait ainsi la source commune des activités et des droits individuels. Telle était déjà la φύσις des Grecs, bien que cette notion, dépouillée d'une partie de son contenu mystique, fût devenue chez eux à demi-scientifique [1]; tel est aussi, de nos jours, chez les peuples peu cultivés, ce monde d'effluves superposé à la réalité qu'on nomme *mana* chez les Mélanésiens, *orenda* chez les Hurons, *hasina* chez les Malgaches, etc. [2], auquel le magicien emprunte la force qui agit. Lorsque les philosophes stoïciens reprirent et coordonnèrent des systèmes déjà anciens pour formuler leur système individualiste du droit naturel fondé sur la commune raison, ils agirent à peu près comme les alchimistes lorsqu'ils élaborèrent leur théorie de la δύναμις, action de la φύσις. Aujourd'hui encore, n'est-ce pas, dans l'acception profonde du mot, un phénomène magique que sollicitent inconsciemment les théoriciens du droit naturel, lorsqu'ils demandent à la seule raison individuelle de révéler le droit pur?

X

De ce qui précède se dégagent les éléments d'une théorie de la magie dans ses applications au droit.

Le droit est une règle de vie sociale; sa sanction est sociale; il repose sur la croyance commune; à ses origines il se confond avec la religion. Il semble donc ne laisser aucune place aux activités individuelles : et en effet, dans les sociétés peu différenciées, toute manifestation d'individualisme est rare, insolite, dénuée de sanction, quand elle ne constitue pas un délit [3]. Lorsque les sociétés s'organisent par la division du travail, l'activité individuelle grandissante ne

1. Hubert et Mauss, *Magie*, p. 72; p. 103; p. 118.

2. Hubert et Mauss, *Magie*, p. 108-122.

3. Durkheim, *Division* [2], *passim*, notamment p. 105. Cf. Nietzsche, *Werke*, I, p. 404 et sqq.

Digitized by Google

peut, pendant longtemps encore, atteindre ses fins, et obtenir la protection sociale, qu'en se couvrant de formes religieuses. La technique des droits individuels s'imprègne ainsi du *formalisme* religieux; et ce formalisme réagit sur leur interprétation : puisque les rites seuls provoquent la sanction sociale, il n'y a de juridique que ce qui est incorporé aux rites, tout le reste ne compte pas : les premiers droits individuels sont, dit-on, *de droit strict*.

Somme toute, cet emploi des forces religieuses par l'individualisme peut passer pour un subterfuge ou pour une exploitation[1]. Non pas cependant que les intéressés aient pleine conscience du *détournement de pouvoirs* qu'ils commettent : le magicien qui emploie un rite de sacrifice à détruire son ennemi croit son acte à peu près aussi légitime que le propriétaire qui élève sur son toit une fausse cheminée pour gêner la vue de son voisin[2]; l'un et l'autre ne peuvent abuser de leur droit que parce qu'ils croient effectivement avoir un droit. Néanmoins, comme toute cette matière est pleine de contradictions, l'un et l'autre sentent obscurément qu'ils n'agissent pas selon le rythme de la croyance commune, et qu'en ce sens leur croyance individuelle verse dans l'anormal, l'antireligieux, l'antisocial. L'individualiste et le magicien n'osent pas avouer les buts auxquels ils tendent. Le mystère de la magie s'explique ainsi, et peut-être aussi certaines bizarreries et inversions de formes dont elle s'entoure parfois.

Ma conclusion est donc la suivante : dans le domaine du droit, le rite magique n'est qu'un rite religieux détourné de son but social régulier, et employé pour réaliser une volonté ou une croyance individuelle. Ainsi se résoud l'antinomie qui nous avait d'abord arrêtés. Le rite magique est religieux dans toute sa teneur extérieure; il n'est antireligieux que dans ses fins.

Peut-on étendre cette conclusion hors du domaine du droit, et tirer de là quelques précisions sur le sens général de la magie dans toutes ses applications ? Peut-on dire, par

1. Hubert et Mauss, *Magie*, p. 3 : Comment... la magie peut-elle procéder, en dernière analyse, d'une notion collective comme la notion de sacré, et l'*exploiter* ? De même, p. 4 ; p. 142.

2. C'est, de nos jours, un exemple d'*abus du droit* (Arrêt de Colmar, 2 mai 1855. Dalloz, 1856, II, 9) ; seulement l'acte abusif accompli anciennement par le magicien a souvent pénétré dans le droit, tandis qu'aujourd'hui — le principe individualiste reculant devant le principe social — l'acte abusif tend au contraire à sortir du droit.

Digitized by Google

exemple, que la magie est à la fois le premier instrument et le premier produit de la division du travail et de la différenciation ? Sans doute, puisqu'aussi bien il semble que, dans toutes les branches d'activité, le magicien se comporte comme un isolé[1], — je dirais presque un anarchiste — et qu'il poursuit des fins particulières. Mais il faut attendre, pour étayer cette hypothèse, de nouvelles recherches poussées plus avant dans un champ plus vaste.

1. Hubert et Mauss, *Magie, passim*, notamment p. 88-89 ; p. 141-142 ; p. 4 : « Dans la magie, l'*individu isolé* travaille sur des phénomènes sociaux. »

Digitized by Google

II

CONTRIBUTION A UNE ÉTUDE

SUR LA

REPRÉSENTATION COLLECTIVE DE LA MORT

Par R. HERTZ

Chacun de nous croit savoir d'une manière suffisante ce que c'est que la mort, parce qu'elle est un événement familier et parce qu'elle fait naître une émotion intense. Il paraît à la fois ridicule et sacrilège de mettre en doute la valeur de cette connaissance intime et de vouloir raisonner sur une matière où le cœur seul est compétent. Pourtant des questions se posent à propos de la mort, que le sentiment ne peut résoudre puisqu'il les ignore. Déjà pour les biologistes la mort n'est pas une donnée simple et évidente ; elle est un problème offert à l'investigation scientifique [1]. Mais, quand il s'agit d'un être humain, les phénomènes physiologiques ne sont pas le tout de la mort. A l'événement organique se surajoute un ensemble complexe de croyances, d'émotions et d'actes qui lui donne son caractère propre. On voit la vie qui s'éteint, mais on exprime ce fait en un langage particulier : c'est l'âme, dit-on, qui part pour un autre monde où elle va rejoindre ses pères. Le corps du défunt n'est pas considéré comme le cadavre d'un animal quelconque : il faut lui donner des soins définis et une sépulture régulière, non pas simplement par mesure d'hygiène, mais par obligation morale. Enfin la mort ouvre pour les survivants une ère lugubre, pendant laquelle des devoirs spéciaux leur sont imposés ; quels que soient leurs sentiments personnels, ils sont tenus pendant un certain temps de manifester la douleur, ils doivent changer la couleur de leurs vêtements et modifier leur genre de vie accoutumé. Ainsi la mort présente pour la conscience sociale

1. Cf. Dastre, *La vie et la mort*, p. 296 sqq.

Digitized by Google

une signification déterminée, elle fait l'objet d'une représentation collective. Cette représentation n'est ni simple ni immuable : il y a lieu d'en analyser les éléments, et d'en rechercher la genèse. C'est à cette double étude que nous voudrions contribuer ici.

L'opinion généralement admise dans notre société est que la mort s'accomplit en un instant. Le délai de deux ou trois jours qui s'écoule entre le décès et l'inhumation n'a d'autre objet que de permettre les préparatifs matériels et la convocation des parents et des amis. Aucun intervalle ne sépare la vie à venir de celle qui vient de s'éteindre : aussitôt le dernier soupir exhalé, l'âme comparaît devant son juge et s'apprête à recueillir le fruit de ses bonnes œuvres ou à expier ses péchés. Après cette brusque catastrophe commence un deuil plus ou moins prolongé; à de certaines dates, particulièrement au « bout de l'an », des cérémonies commémoratives sont célébrées en l'honneur du défunt. Cette conception de la mort, cette façon dont se succèdent les événements qui la constituent et lui font suite, nous sont si familières que nous avons peine à imaginer qu'elles puissent ne pas être nécessaires.

Mais les faits que présentent nombre de sociétés moins avancées que la nôtre ne rentrent pas dans le même cadre. Comme l'indiquait déjà Lafitau, «parmi la plupart des nations sauvages, les corps morts ne sont que comme en dépôt dans la sépulture où on les a mis en premier lieu. Après un certain temps on leur fait de nouvelles obsèques et on achève de s'acquitter envers eux de ce qui leur est dû par de nouveaux devoirs funéraires [1]. » Cette différence dans les pratiques n'est pas, nous le verrons, un simple accident; elle traduit au dehors le fait que la mort n'a pas été toujours représentée et sentie comme elle l'est chez nous.

Nous allons essayer dans les pages qui suivent de constituer l'ensemble des croyances relatives à la mort et des pratiques funéraires dont les doubles obsèques sont un fragment. A cet effet nous nous servirons d'abord de données empruntées exclusivement aux peuples indonésiens, surtout aux Dayaks de Bornéo [2] chez qui le phénomène se présente sous une forme

1. *Mœurs des sauvages Américains* (1724), t. II, p. 444.

2. L'institution nous est chez eux relativement bien connue ; Grabowsky

Digitized by Google

typique. Nous montrerons ensuite qu'il ne s'agit pas là de faits purement locaux à l'aide de documents relatifs à d'autres provinces ethnographiques. Nous suivrons dans notre exposé l'ordre même des faits, traitant en premier lieu de la période qui s'écoule entre la mort (au sens usuel du mot) et les obsèques définitives, et ensuite de la cérémonie finale.

I

LA PÉRIODE INTERMÉDIAIRE

On peut grouper sous trois chefs les notions et les pratiques auxquelles la mort donne lieu, selon qu'elles concernent le corps du défunt, ou son âme, ou les survivants. Cette distinction n'a certes pas une valeur absolue; mais elle facilite l'exposé des faits.

a) *Le corps : la sépulture provisoire.* — Parmi les peuples de l'Archipel Malais qui n'ont pas encore subi trop profondément l'influence des civilisations étrangères, la coutume est de ne pas transporter immédiatement le cadavre dans sa sépulture dernière; cette translation ne pourra avoir lieu qu'au bout d'un temps plus ou moins long, pendant lequel le corps est déposé dans un asile temporaire.

La règle générale parmi les Dayaks semble avoir été de conserver les cadavres des chefs et des gens riches jusqu'aux obsèques définitives à l'intérieur même de leur maison; le corps est alors enfermé dans un cercueil dont les fentes sont bouchées à l'aide d'une substance résineuse[1]. Le gouverne-

a réuni les documents relatifs aux Dayaks du Sud-Est (Olo Ngadju et Ot Danom), en y joignant quelques observations personnelles, dans un article précieux mais un peu sujet à caution : *Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest... bei den Dajaken* (*Internat. Archiv f. Ethnog.*, II, p. 177 sq.). On y trouvera une bibliographie : la meilleure source reste Hardeland qui a publié, en appendice à sa grammaire dayak (Amsterdam, 1858), le texte complet et la traduction littérale d'un grand nombre de chants et formules récités par les prêtresses au cours du Tiwah.

1. Cf. sur les Olo Ngadju, Grabowsky, *Tiwah*, p. 182; sur les Olo Maanjan, Tromp, *Das Begräbniss bei den Sihongern, in Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft* (1877), p. 48; sur les Dayaks de Koetei, Tromp, *Uit de salasila van Koetei, in Bijdr. tot de Taal, Land en Volkenk. van Nederl. Indië*, 5e v., III, p. 76, et Bock, *The Head-Hunters of Borneo*, p. 141-2; sur les Kayans, riverains du Tinjar, Hose in Ling Roth, *Natives of Sarawak*, t. I, p. 148; sur les Longkiputs du fleuve Baram, Kükenthal, *Ergebnisse einer... Forschungsreise in den Molukken und in Borneo*, p. 270; sur les

Digitized by Google

ment hollandais, pour des raisons d'hygiène, a interdit cette pratique, au moins dans certains districts; mais, en dehors de l'intervention étrangère, des causes bien différentes ont dû restreindre l'extension de ce mode de sépulture provisoire. Les vivants doivent au mort qui réside au milieu d'eux toutes sortes de soins; c'est une veillée funèbre en permanence qui comporte, de même qu'en Irlande ou chez nos paysans, mais pour plus longtemps, beaucoup de tumulte et des frais très élevés[1]; de plus, la présence d'un cadavre dans la maison impose aux habitants des tabous souvent rigoureux : gêne d'autant plus sensible que la longue maison dayak est à elle seule souvent tout le village[2]. Aussi cette exposition prolongée est-elle aujourd'hui exceptionnelle.

Quant aux morts qui ne paraissent pas mériter d'aussi lourds sacrifices, on leur fournit un abri, en déposant le cercueil, après une exposition de quelques jours, soit dans une maison de bois en miniature, élevée sur des poteaux[3], soit plutôt sur une sorte d'estrade surmontée simplement d'un toit[4]; cette sépulture provisoire se trouve parfois dans le voisinage immédiat de la maison mortuaire, mais plus souvent assez loin, dans un endroit isolé au milieu de la forêt[5]. Ainsi le mort, s'il n'a plus sa place dans la grande maison des vivants, possède du moins sa petite maison, tout à fait analogue à celles[6] qu'habitent temporairement les familles

Skapans, Brooke Low, in Roth, *ibid.*, p. 152-3; sur les Dusuns et Muruts du Nord de l'île, *ibid.*, p. 151 et 153.

1. Grabowsky, *Der Distrikt Duson-Timor, in Ausland* (1884), p. 472; Tromp, *Sihong.*, p. 47 sq.

2. Cf. par exemple Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo*, I, p. 27.

3. Cf. Tromp, *Koetei*, p. 76; d'après Salomon Müller (*Reis in het Zuidelijk gedeelte van Borneo, in Verhandlungen ov. de Natuurlijke Geschiedenis der Nederl. overzeesche Bezittingen, afd. Land en Volkenk.*, p. 402), chez les Olo Ngadju, riverains du Bejadjoe, le cercueil est déposé avec plusieurs autres dans une sépulture collective, le *sandong raung*: mais ce témoignage est contredit par Hardeland (*Dajaksch deutsches Wörterbuch* (1859), p. 503) qui nous dit expressément que le cercueil (raung) n'est transporté dans la sépulture collective ou sandong que lors de la cérémonie finale. En tous cas, si le fait rapporté par Müller est exact, il est exceptionnel : la règle est que pendant la période d'attente le cercueil est isolé.

4. Cf. par exemple Grabowsky, *Tiwah*, p. 181-2.

5. Hardeland, *Versuch einer Grammatik der dajakischen Sprache*, p. 350; Perelaer, *Ethnographische beschrijving der Dajaks*, p. 224-5.

6. Elle porte le même nom chez les Olo Ngadju : *pasah*; cf. Hardeland, *Wörterbuch*, à ce mot. Chez les Alfourous du Nord d'Halmahera, la sépulture temporaire s'appelle « la maison du mort » ; de Clercq, *Dodadi Mataoe, in Internat. Arch. f. Ethnogr.*, II, p. 208.

Digitized by Google

dayaks lorsque la culture du riz les oblige à se disséminer sur un territoire souvent très étendu[1].

Ce mode de sépulture provisoire, bien qu'il soit, semble-t-il, le plus répandu dans l'Archipel Malais, n'est pas le seul existant ; peut-être même est-il dérivé d'un autre plus ancien, qui nous est signalé en quelques points[2] : l'exposition du cadavre, enveloppé dans de l'écorce, sur les branches d'un arbre. D'autre part, au lieu d'exposer le cercueil à l'air, on préfère souvent l'enterrer plus ou moins profondément, quitte à l'exhumer plus tard[3]. Mais, quelle que soit la variété de ces coutumes qui souvent coexistent dans une même localité et se substituent l'une à l'autre, le rite en ce qu'il a d'essentiel est constant : le corps du défunt est déposé provisoirement, en attendant les secondes obsèques, dans un endroit distinct de la sépulture définitive; il est presque toujours isolé.

Cette période d'attente a une durée variable. Pour ne considérer que les Olo Ngadju, certains auteurs mentionnent entre la date de la mort et la célébration de la cérémonie finale ou Tiwah un délai de sept à huit mois ou d'un an[4] ; mais c'est là, suivant Hardeland[5], un minimum qui n'est que rarement atteint : le délai ordinaire est d'environ deux ans, mais il est assez souvent dépassé et l'on voit en bien des cas s'écouler quatre ou six[6] ou même dix[7] ans avant que les derniers honneurs ne soient rendus au cadavre[8]. Cet ajournement anormal

1. Cf. en particulier Nieuwenhuis, *op. cit.*, p. 162.

2. A Timor-Laut, Riedel, *De sluik en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 305-6 ; à Timor, Forbes, *A naturalist's wanderings in the Eastern Archipelago*, p. 434 ; sur les Toumbuluh de la Minahassa, cf. Riedel, *Alte Gebräuche... bei dem Toumbuluhstamm, in Intern. Arch. f. Ethnogr.*, VIII, p. 108-9.

3. Chez les Olo Ngadju, il n'y a enterrement que si l'on prévoit qu'un long délai s'écoulera avant les secondes obsèques ; le cercueil, s'il était élevé au-dessus du sol, risquerait de tomber, ce qui est considéré comme un événement funeste pour la famille. Au-dessus de la tombe on construit une petite hutte ; Grabowsky, *Tiwah*, p. 182. — Chez les Olo Maanjan, l'enterrement est la règle lorsqu'on ne garde pas le cadavre dans la maison ; Tromp, *Sihong.*, p. 46.

4. Halewijn, in Grabowsky, *Tiwah*, p. 182.

5. *Wörterbuch*, au mot Tiwah.

6. Sal. Müller, *op. cit.*, p. 402.

7. Hardeland, *ibid.*

8. A Timor, d'après Forbes (*op. cit.*, p. 434), le délai est parfois d'un siècle entier (pour des chefs importants) ; l'obligation de célébrer les funérailles se transmet alors de père en fils, avec l'héritage.

Digitized by Google

d'un rite aussi nécessaire à la paix et au bien-être des survivants qu'au salut du mort s'explique par l'importance de la fête qui y est obligatoirement liée : celle-ci comporte des préparatifs matériels très compliqués qui prennent souvent à eux seuls un an ou davantage [1] ; elle suppose des ressources considérables en espèces et en nature (victimes à sacrifier, victuailles, boisson, etc.), qui sont rarement disponibles et doivent être d'abord amassées par la famille. De plus un usage ancien, encore respecté par de nombreuses tribus de l'intérieur, interdit de célébrer le Tiwah avant de s'être procuré une tête humaine fraîchement coupée ; et cela prend du temps, surtout depuis l'intervention gênante des Européens. Mais si ces causes d'ordre extérieur rendent compte des longs retards qui sont souvent apportés à la célébration du Tiwah, elles ne suffisent pas [2] à expliquer la nécessité d'une période d'attente et à en définir le terme. Même à supposer remplies toutes les conditions matérielles requises pour les obsèques définitives, celles-ci ne pourraient pas avoir lieu aussitôt après la mort : il convient en effet d'attendre que la décomposition du cadavre soit terminée et qu'il ne reste plus que des ossements [3]. Chez les Olo Ngadju et chez certains autres peuples indonésiens, ce motif n'apparaît pas au premier plan, à cause de l'amplitude extrême que présente chez eux la fête des obsèques et à cause des préparatifs coûteux et longs qu'elle nécessite [4]. Mais, chez d'autres tribus, l'obligation d'attendre, pour procéder au rite définitif, que les os soient secs est sans aucun doute la cause directe du délai, et elle en limite la durée [5]. Il est donc permis de penser que norma-

1. Grabowsky, *ibid.*, p. 188.

2. Ainsi que le pense Wilken : *Het Animisme*, p. 77 sq., p. 92 et *Ueber das Haaropfer*, in *Revue coloniale*, III, p. 255 sq., IV, p. 347 sq.

3. Sal. Müller, *loc. cit.* ; Hardeland, *Wörterb.*, au mot Tiwah.

4. Certains auteurs expliquent l'exposition provisoire du cadavre exclusivement par la longueur des préparatifs nécessaires et la difficulté de se procurer des victimes pour le sacrifice : cf. pour les Bataks, Hagen, *Beiträge zur Kenntniss der Battareligion, in Tijdschr. v. Ind. Taal Land en Volkenk.*, XXVIII, p. 517, et Rosenberg, *Der Malayische Archipel*, p. 27 ; pour les Niassais du Nord, Rosenberg, *ibid.*, p. 156 : pour Timor, Forbes, *op. cit.*, p. 434 sq. ; pour les îles Kei, Rosenberg, *ibid.*, p. 351.

5. C'est le cas notamment : à Bornéo, pour les Milanaus, les Dusuns et les Muruts, Ling Roth, *op. cit.*, p. 150-2 ; pour les Longkiputs, Kükenthal, *op. cit.*, p. 270 ; pour les Dayaks de l'Ouest, riverains du Kapœas, Veth, *Borneo's Wester Afdeeling*, II, p. 270 ; pour les Ot Danom, Schwaner, *Borneo*, II, p. 151 ; — à Sumatra, pour les Bataks Orang-Karo, Hagen, *ibid.*, p. 520 ; à Timor-laut, Forbes, *op. cit.*, p. 322 sqq., et Riedel, *Sluik*

Digitized by Google

lement la période qui s'écoule entre la mort et la cérémonie finale correspond au temps jugé nécessaire pour que le cadavre passe à l'état de squelette, mais que des causes secondaires interviennent pour prolonger, parfois indéfiniment, ce délai.

Ce qui montre bien que l'état du cadavre n'est pas sans influence sur le rituel funéraire, c'est le soin avec lequel les survivants bouchent hermétiquement les fentes du cercueil et assurent l'écoulement des matières putrides au dehors, soit en les drainant dans le sol, soit en les recueillant dans un vase de terre[1]. Il ne s'agit pas ici bien entendu d'une préoccupation d'hygiène (au sens où nous prenons ce mot), ni même — exclusivement — d'un souci d'écarter les odeurs fétides : nous ne devons pas attribuer à ces peuples des sentiments et des scrupules d'odorat qui leur sont étrangers[2]. Une formule prononcée à diverses reprises lors du Tiwah nous indique le véritable mobile de ces pratiques : la putréfaction du cadavre y est assimilée à la « foudre pétrifiante », car elle menace, elle aussi, d'une mort soudaine les gens de la maison qu'elle atteindrait[3]. Si l'on tient tant à ce que la décomposition s'accomplisse, pour ainsi dire, en vase clos, c'est qu'il ne faut pas que l'influence mauvaise qui réside dans le cadavre et qui fait corps avec les odeurs puisse se répandre au dehors et

en kroesharige rassen, p. 305-6 ; à Buru, Forbes, p. 405 ; pour les Alfourous de l'Est de Célèbes, Bosscher, in Wilken, *Het Animisme*, p. 179 ; dans le Nord d'Halmahera, de Clercq, *op. cit*, p. 208 ; dans l'île de Babar, Riedel, *ibid.*, p, 359.

1. A cet effet, un tuyau de bambou est passé dans un trou creusé au fond du cercueil ; cf. par exemple sur les Olo Ngadju, Grabowsky, *Tiwah*, p. 181 ; sur les Bataks, van der Tuuk, *Bataksch Woordenboek*, p. 165 ; sur les Alfourous du district de Bolaang-Mongoudou, Wilken et Schwarz, *Allerlei over het landen volk..., in Mededeel. v. w. h. Nederl. Zend. Gen.*, XI, p. 323.

2. Cf. Low, *Sarawak*, p. 207 : « l'odeur dégoûtante que produit la décomposition (à ce que m'ont dit fréquemment les Dayaks) est particulièrement agréable à leurs sens. » Il est question dans ce passage du cadavre ou plutôt de la tête coupée d'un ennemi.

3. Hardeland, *Grammatik*, p. 218 (et le commentaire). — Meyer et Richter (*Die Bestattungsweisen in der Minahassa, in Abhandlungen des Museums z. Dresden*, IX, *Ethnogr. Miscellen*, I, 6, p. 110, n. 1) suggèrent que la clôture hermétique du cercueil a eu peut-être pour objet d'empêcher la sortie redoutée de l'âme du mort ; ils ajoutent que l'odeur de la décomposition a pu être considérée comme le signe de la présence de l'âme. Le texte transcrit par Hardeland semble démontrer qu'en effet la crainte d'un péril mystique est bien le mobile déterminant et en même temps qu'il est inutile de faire intervenir ici la notion de l'âme du mort.

Digitized by Google

frapper les survivants[1]. Et d'autre part, si l'on ne veut pas que les matières putrides restent à l'intérieur du cercueil, c'est parce que le mort lui-même, à mesure que progresse la dessiccation de ses os, doit être peu à peu délivré de l'infection mortuaire[2].

L'importance mystique attachée par les Indonésiens à la dissolution du corps se manifeste encore dans les pratiques qui concernent les produits de la décomposition. Chez les Olo Ngadju, le pot où ils sont recueillis est brisé lors des secondes obsèques et les fragments en sont déposés avec les ossements dans la sépulture définitive[3]. La coutume suivie par les Olo Maanjan est plus significative : lorsque le cadavre est gardé dans la maison, le quarante-neuvième jour après la mort, on détache le pot et on en examine le contenu : « s'il renferme trop de matières, une pénalité est infligée[4], les parents (du mort) n'ont pas fait leur devoir. » Le pot est ensuite de nouveau soigneusement adapté au cercueil et le tout reste dans la maison jusqu'à la cérémonie finale[5]. Ce rite n'est évidemment qu'une survivance : pour en restituer le sens, il suffit de le rapprocher de pratiques observées en d'autres points de l'Archipel Malais. Dans l'île de Bali, qui pourtant a subi profondément l'influence hindoue, l'usage est de garder le corps à la maison pendant de longues semaines avant de l'incinérer : le cercueil est troué par le fond « pour donner issue aux humeurs qu'on reçoit dans un bassin qui est vidé chaque jour en grande cérémonie[6]. » Enfin, à Bornéo même, les Dayaks du Kapoeas recueillent dans des plats de terre les liquides provenant de la décomposition et ils les mêlent au riz que les proches parents du mort mangent pen-

1. Perham, in Rotb, I, p. 204, p. 210, au sujet des Dayaks Maritimes qui pratiquent l'enterrement immédiat : « le corps d'un mort n'est pas appelé corps, ni cadavre ; c'est un *antu* (esprit) ; et si les vivants le gardaient longtemps auprès d'eux, ils s'exposeraient à de sinistres influences surnaturelles ».

2. Cf. plus bas, p. 59.

3. Grabowsky, *Tiwah*, p. 181 ; selon Salomon Müller, *loc. cit.*, le pot est enterré au lieu où a été faite la crémation des restes du cadavre.

4. Cette indication assez vague signifie sans doute qu'en ce cas les parents ne peuvent pas être encore relevés des tabous et observances du deuil.

5. Tromp, *Sihong.*, p. 48 ; cf. Grabowsky, *Duson-Timor*, p. 472.

6. *Relation d'une Ambassade hollandaise à Bali en 1633, in Histoire générale des Voyages*, t. XVII, p. 59 ; cf. Crawford, *History of the Indian Archipelago*, p. 255.

Digitized by Google

dant la période funèbre[1]. Il vaut mieux réserver l'interprétation de ces usages, car nous les retrouverons, plus répandus et plus complexes, en dehors de l'aire que nous étudions ; concluons provisoirement que les Indonésiens attachent une signification particulière aux changements qui s'accomplissent dans le cadavre : leurs représentations sur ce point les empêchent de terminer immédiatement les rites funéraires et elles imposent aux survivants des précautions et des observances définies.

Tant que le rite final n'a pas été célébré, le cadavre est exposé à de graves périls. C'est une croyance familière aux ethnographes et aux folkloristes qu'à certaines époques le corps est particulièrement livré aux attaques des mauvais esprits, à toutes les influences nocives qui menacent l'homme[2] : on doit alors renforcer par des procédés magiques son pouvoir de résistance amoindri. La période qui suit la mort présente à un haut degré ce caractère critique : aussi faut-il exorciser le cadavre et le prémunir contre les démons. Cette préoccupation inspire, au moins en partie, les ablutions et les rites divers dont le corps est l'objet aussitôt après la mort, par exemple l'usage répandu de fermer les yeux et les autres ouvertures du corps avec des pièces de monnaie ou des perles[3] ; de plus elle impose aux survivants la charge de tenir

1. Ritter, in Veth, *op. cit.*. II, p. 270. — Pour que la comparaison entre ces Dayaks de l'Ouest et les Olo Maanjan soit plus complète, nous devons ajouter que chez ces derniers, pendant les quarante-neuf jours qui précèdent l'étrange cérémonie qu'on a vue, les plus proches parents du mort doivent manger, au lieu de riz, du « djelaï » ; les grains en sont petits, de couleur brune, ont une *odeur assez désagréable*, et fort mauvais goût (Tromp, *ibid.*, p. 47 et p. 44). Le détail que nous soulignons, rapproché du rite du 49e jour, autorise-t-il à penser que le « djelaï » des riverains du Sihong est le substitut (après la chute de l'usage ancien) du riz imprégné de substance cadavérique, imposé aux Dayaks occidentaux? — Cette hypothèse n'est d'ailleurs pas indispensable à notre interprétation : le « devoir » dont il est question dans le passage cité ci-dessus et auquel les parents ne doivent pas manquer, c'était de ne pas laisser s'accumuler les matières dans le pot, et d'en prendre leur part. Le rite est devenu ultérieurement une formalité arbitraire. — Dans certaines îles de l'archipel de Timor-laut, les indigènes se frottent le corps avec les liquides provenant du cadavre de leurs proches parents ou des chefs ; Riedel, *Sluik en krœsharige rassen*, p. 308.

2. Par exemple le corps de l'enfant pendant un certain temps après la naissance, ou de la femme pendant la menstruation.

3. Cf. Nieuwenhuis, *op. cit.*, p. 89 : il donne comme motif le désir d'« apaiser les mauvais esprits qui pourraient s'emparer du cadavre » ; dans le cas des chefs, il mentionne en outre diverses amulettes protectrices. (De même lors de certaines cérémonies relatives à la grossesse ou à la

Digitized by Google

compagnie au mort pendant cette phase redoutable, de « veiller » à ses côtés en faisant fréquemment retentir les gongs pour tenir à distance les esprits malins[1]. Ainsi le cadavre, frappé d'une infirmité spéciale, est un objet de sollicitude, en même temps que de crainte, pour les survivants.

b) *L'âme : son séjour temporaire sur la terre.* — De même que le corps n'est pas conduit de suite à sa « dernière demeure », de même l'âme n'arrive pas aussitôt après la mort à sa destination définitive. Il faut d'abord qu'elle accomplisse une sorte de stage, pendant lequel elle reste sur terre, dans le voisinage du cadavre, errant dans la forêt ou fréquentant les lieux qu'elle a habités de son vivant : c'est seulement au terme de cette période, lors des secondes obsèques, qu'elle pourra, grâce à une cérémonie spéciale, pénétrer dans le pays des morts. Telle est du moins la forme la plus simple que présente cette croyance[2].

Mais les représentations qui ont trait au sort de l'âme sont par nature vagues et flottantes ; il ne faut pas chercher à leur imposer des contours trop définis. En fait, l'opinion la plus répandue chez les Olo Ngadju[3] est plus complexe : au

naissance, les gens les plus exposés se bouchent les oreilles avec du coton « pour n'être pas troublés par les mauvais esprits » ; Riedel, *Alte Gebräuche*, p. 95 et 99). Il est vrai que d'autres auteurs présentent cet usage comme destiné uniquement à la protection des vivants : cf. Grabowsky, *Tiwah*, p. 179. Ce rite est probablement ambigu, à double fin, comme il arrive souvent : il s'agit à la fois, confusément, d'empêcher l'influence funeste contenue dans le cadavre de se propager au dehors, et de barrer la route aux esprits mauvais qui voudraient pénétrer dans le cadavre et s'en emparer. Des éléments de provenance hindoue semblent d'ailleurs en certains cas s'être greffés sur la coutume originale.

1. Tromp, *op. cit.*, p. 48 ; ce texte a trait au cas où le cadavre est gardé dans la maison. Mais à Timor-laut, où il est exposé au bord de la mer à quelque distance du village, on dresse sur le cercueil (du moins s'il s'agit d'un personnage de marque) des figures d'hommes jouant sur des gongs, tirant des coups de fusil, gesticulant furieusement afin de chasser les mauvaises influences loin de celui qui est là endormi (to frighten away evil influences from the sleeper) ; Forbes, *op. cit.*, p. 322 sqq.. — Cf. Kükenthal, *op. cit.*, p. 180.

2. Elle se rencontre (exceptionnellement) chez les Olo Ngadju, Hardeland, *Wörterb.*, p. 233 et *Grammatik*, p. 364, n. 223 ; Braches, *Sandong Raung, in Rhein. Missionsber.* (1882), p. 102 ; chez les Olo Maanjan, Grabowsky, *Duson-Timor*, p. 471 et Tromp, *Sihong.*, p. 47 ; chez les Bahau, Nieuwenhuis, *op. cit.*, I, p. 104 ; chez les Kayans, L. Roth, II, p. 142 ; dans les îles de Serang (Riedel, *Sluik en kroesharige rassen*, p. 144) et de Bali (van Eck, in Wilken, *Animisme*, p. 52) ; etc..

3. Hardeland, *Wörterb.*, p. 308 et p. 233 ; Perelaer, *op. cit.*, p. 219 et p. 227 ; Grabowsky, *Tiwah*, p. 183 sq..

Digitized by Google

moment de la mort l'âme se divise en deux parties, la *salumpok liau*, qui est « la moelle de l'âme », l'élément essentiel de la personnalité, et la *liau krahang* ou âme corporelle qui est constituée par les âmes des os, des cheveux, des ongles, etc.[1]; cette dernière reste avec le cadavre jusqu'au Tiwah, inconsciente et comme engourdie ; quant à l'âme proprement dite, elle continue de vivre, mais son existence est assez inconsistante[2]. Sans doute elle parvient, dès le lendemain de la mort, dans la céleste « ville des âmes » ; mais elle n'y a pas encore sa place attitrée ; elle ne se sent pas à son aise dans ces hautes régions ; elle est triste et comme perdue et regrette son autre moitié ; aussi s'échappe-t-elle souvent pour revenir vagabonder sur la terre et surveiller le cercueil qui renferme son corps. Il faut célébrer la grande fête terminale si l'on veut que l'âme, solennellement introduite dans le pays des morts et rejointe par la *liau krahang*, retrouve une existence assurée et substantielle[3].

De même on rencontre bien chez les Alfourous du centre des Célèbes l'opinion que l'âme reste sur terre auprès du cadavre jusqu'à la cérémonie finale (*tengke*) ; mais la croyance la plus générale est que l'âme se rend dans le monde souterrain aussitôt après la mort : toutefois elle ne peut pénétrer de suite dans la demeure commune des âmes, il faut qu'en attendant la célébration du *tengke*, elle réside au dehors dans une maison séparée. Le sens de cette représentation apparaît clairement si on la rapproche d'une pratique observée dans les mêmes tribus : les parents d'un enfant mort veulent parfois garder son cadavre avec eux (au lieu de l'enterrer) ; dans ce cas ils ne peuvent pas continuer à habiter dans le kampong mais doivent se construire à quelque distance une maison isolée. Ainsi ce sont leurs propres sentiments que ces tribus prêtent aux âmes de l'autre monde : et la présence d'un mort, pendant la période qui précède les obsèques définitives, ne

1. La même distinction est signalée par Nieuwenhuis (*op. cit.*, p. 103) chez les Bahau ; mais les deux âmes sont séparées du vivant même de l'individu.

2. Aussi les vivants lui offrent-ils dans leur maison une sorte de support matériel : une planche couverte de figures relatives au dernier voyage de l'âme et à l'autre monde ; cf. Grabowsky, *Tiwah*, p. 184.

3. Si le Tiwah ne peut être célébré par la famille, l'âme risque fort de voir cet état temporaire se prolonger indéfiniment ; c'est alors, suivant une expression caractéristique, une *liau mataï*, une âme morte (Grabowsky, *ibid.*, p. 181).

Digitized by Google

peut pas plus être tolérée dans le village des vivants que dans celui des morts. Le motif de cette exclusion temporaire nous est d'ailleurs explicitement indiqué : c'est que « Lamoa (Dieu) ne peut pas souffrir la puanteur des cadavres » ; bien que cette formule renferme peut-être quelqu'élément d'origine étrangère, la pensée qu'elle exprime est certainement originale : c'est seulement lorsque la décomposition du cadavre est terminée que le nouveau venu parmi les morts est censé être débarrassé de son impureté et qu'il paraît digne d'être admis dans la compagnie de ses devanciers[1].

Pourtant certaines tribus font célébrer par leur prêtres, peu de temps après la mort, la cérémonie qui doit conduire l'âme jusque dans l'autre monde[2] ; mais même en ce cas elle n'entre pas de plain-pied dans sa nouvelle existence. Pendant les premiers temps, elle n'a pas pleinement conscience d'avoir quitté ce monde ; sa demeure est ténébreuse et déplaisante ; elle est fréquemment obligée de revenir sur terre chercher sa subsistance qui lui est refusée là-bas. Il faut que les vivants, par certaines observances, en particulier par l'offrande d'une tête humaine, adoucissent un peu cette condition pénible ; mais c'est seulement après la cérémonie finale que l'âme pourra subvenir elle-même à ses besoins et goûter pleinement les joies que lui offre le pays des morts[3].

Ainsi, en dépit des contradictions apparentes, l'âme ne rompt jamais tout d'un coup les liens qui l'attachent à son corps et la retiennent sur la terre. Aussi longtemps que dure la sépulture temporaire du cadavre[4], le mort continue à

1. Kruijt, *Een en ander aangaande het geestelijk leven van den Poso Alfoer*, *in Med. Ned. Zend. Gen.*, t. XXXIX (1895), p. 24, 26, 28 ; l'auteur observe que « la notion d'une maison d'attente existe même chez ceux pour qui l'âme reste sur terre jusqu'au *tengke* ; sans doute, ajoute-t-il, l'âme est censée passer une partie de cette période sur terre et une autre dans la maison. Les pensées des Alfourous sur ce point ne sont pas claires. » Mais ce flottement même nous paraît caractéristique et les deux représentations, qui logiquement semblent devoir s'exclure, sont au fond solidaires (sans qu'il soit besoin de les séparer dans le temps) : c'est parce qu'il n'a pas encore complètement quitté ce monde que le mort ne peut pas encore pénétrer complètement dans l'autre.

2. Par exemple, les Ot Danom qui contrastent à cet égard avec leurs voisins, les Olo Ngadju ; cf. Schwaner, *op. cit.*, II, p. 76.

3. Cf. sur les Dayaks Maritimes, Perham, in L. Roth, p. 203, 206-7, 209 ; pour les Toumbuluh de la Minahassa, cf. Riedel, *Alte Gebräuche*, p. 105-7.

4. La croyance que l'âme reste quelque temps sur la terre avant de partir pour le pays des morts se rencontre aussi chez des peuples qui, de nos jours, enterrent le corps (définitivement) aussitôt après la mort ; cf. par

Digitized by Google

appartenir plus ou moins exclusivement au monde qu'il vient de quitter. Aux vivants incombe la charge de pourvoir à ses besoins : deux fois par jour jusqu'à la cérémonie finale les Olo Maanjan lui apportent son repas accoutumé[1] ; d'ailleurs, lorsqu'elle est oubliée, l'âme sait bien prendre elle-même sa part de riz et de boisson[2]. Pendant toute cette période le mort est considéré comme n'ayant pas encore terminé complètement sa vie terrestre : cela est si vrai qu'à Timor, lorsqu'un rajah meurt, son successeur ne peut pas être officiellement nommé avant que le cadavre ne soit définitivement enterré ; car, jusqu'aux obsèques, le défunt n'est pas véritablement mort, il est simplement « endormi dans sa maison[3] ».

Mais si cette période de transition prolonge pour l'âme son existence antérieure, c'est d'une manière précaire et lugubre. Son séjour parmi les vivants a quelque chose d'illégitime, de clandestin. Elle vit en quelque sorte en marge des deux mondes : si elle s'aventure dans l'au-delà, elle y est traitée comme une intruse ; ici-bas, elle est un hôte importun dont on redoute le voisinage. Comme elle n'a pas de place où elle puisse se reposer, elle est condamnée à errer sans relâche, attendant avec anxiété la fête qui mettra fin à son inquiétude[4]. Aussi n'est-il pas étonnant qu'au cours de cette période l'âme soit conçue comme un être malfaisant : la solitude où elle est plongée lui pèse, elle cherche à entraîner des vivants avec elle[5] ; n'ayant pas encore les moyens réguliers de subsistance dont disposent les morts, il lui faut marauder chez les siens ;

ex. pour les Dayaks de l'intérieur, Low, in Roth, t. I, p. 217 ; pour l'île de Roti, Graafland, *Die Insel Rote, in Mitteil. d. geogr. Gesellsch. zu Iena*, VIII, p. 168 et Heijmering, *Zeden en gewoonten..., in Tijdschr. v. Nederl. Indië*, VI, p. 363 sq. ; la période d'attente est seulement plus courte : douze et neuf jours dans les deux cas cités.

1. Tromp, *Sihong.*, p. 47 : il s'agit des morts dont le cadavre est gardé dans la maison ; pour les autres, l'obligation est moins stricte. — Cf. à Soemba : Ross, *Bijdr. tot de kennis van taal... en volk van Soemba, in Verhandl. v. h. Batav. Gen. v. Kunst en Wetensch.*, XXXVI, p. 58.

2. Perham, *op. cit.*, p. 209-10 : le matin, on trouve parfois des traces de son passage auprès des provisions de riz.

3. Forbes, *op. cit.*, p. 438 et 447 : cet interrègne peut durer fort longtemps (trente ans ou plus) à cause des grands frais impliqués par la fête.

4. Aussi le Dayak, avant de mourir, supplie-t-il ses parents de ne pas trop tarder à célébrer le Tiwah : Grabowsky, *Tiwah*, p. 188.

5. Grabowsky, *ibid.*, p. 182 ; cf. pour les Tagales des Philippines, Blumentritt, *Der Ahnenkultus..., in Mitteil. d. k. k. Geogr. Gesellsch. Wien*, XXV, p. 166-8.

Digitized by Google

OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

dans sa détresse présente, elle se rappelle tous les torts qu'on lui a faits pendant sa vie et cherche à se venger[1]. Elle surveille âprement le deuil de ses parents et s'ils ne s'acquittent pas bien de leurs devoirs envers elle, s'ils ne préparent pas activement sa délivrance, elle s'irrite et leur inflige des maladies[2], car la mort lui a conféré des pouvoirs magiques qui lui permettent de mettre à exécution ses mauvais desseins. Tandis que plus tard, lorsqu'elle aura sa place chez les morts, elle ne rendra visite aux vivants que sur leur invitation expresse, maintenant elle « revient » de son propre mouvement, par nécessité ou par malice, et ses apparitions intempestives sèment l'épouvante[3].

Cet état à la fois pitoyable et dangereux de l'âme pendant la période trouble qu'elle traverse explique l'attitude complexe des vivants, où se mêlent en proportions variables la commisération et la crainte[4]. Ils cherchent à subvenir aux besoins du mort et à adoucir sa condition; mais en même temps ils se tiennent sur la défensive et se gardent d'un contact qu'ils savent mauvais. Lorsque, dès le lendemain de la mort, ils font conduire l'âme dans le pays des morts, on ne sait s'ils sont mûs par l'espoir de lui épargner une attente douloureuse ou par le désir de se débarrasser au plus vite de sa présence sinistre; en réalité les deux préoccupations se confondent dans leur conscience[5]. Ces craintes des survivants ne pourront prendre fin complètement que quand l'âme aura perdu le caractère pénible et inquiétant qu'elle présente après la mort.

c) *Les vivants : le deuil.* — Non seulement les parents du défunt sont obligés, au cours de la période intermédiaire, à

1. Perham, *loc. cit.*.

2. Hardeland, *Wörterb.*, p. 308.

3. Riedel (au sujet des Toumbuluh), *Alte Gebräuche*, p. 107; cf. sur les Kayans, Roth, t. II, p. 142. — Il n'est pas question ici des âmes qui, pour une raison ou pour une autre, ne parviendront jamais à la paix et à la sécurité de l'au-delà.

4. Il nous paraît vain de vouloir décider lequel de ces deux mobiles est « primitif »; c'est une question mal posée qui ne peut être résolue qu'arbitrairement.

5. Cf. Riedel, *op. cit.*, p. 106-7 : les prêtres toumbuluh ont le caractère à la fois de psychopompes et d'exorcistes chasseurs d'esprits; pendant les neuf jours qui suivent la cérémonie du convoi de l'âme dans le pays des morts, ils exécutent une danse de guerre pour lui faire peur (au cas où elle ne se serait pas encore éloignée), afin qu'elle ne revienne pas tourmenter ses parents.

Digitized by Google

toutes sortes de soins envers lui, non seulement ils sont en butte à la malveillance et parfois aux attaques de l'âme tourmentée; mais ils sont en outre assujettis à tout un ensemble de prohibitions qui constituent le deuil[1]. La mort en effet en frappant l'individu lui a imprimé un caractère nouveau ; son corps, qui auparavant (sauf en certains cas anormaux) était dans le domaine commun, en sort tout d'un coup : on ne peut plus le toucher sans danger, il est un objet d'horreur et d'effroi. Or, on sait à quel point les propriétés religieuses ou magiques des choses présentent pour les « primitifs » un caractère contagieux : le « nuage impur »[2], qui selon les Olo Ngadju environne le mort, souille tout ce qu'il vient à atteindre, c'est-à-dire non seulement les gens et les choses qui ont subi le contact matériel du cadavre, mais aussi tout ce qui, dans la conscience des survivants, est intimement uni à l'image du défunt. Ses meubles ne pourront plus servir à des usages profanes ; il faut les détruire ou les consacrer au mort, ou du moins leur faire perdre par des rites appropriés la vertu nocive qu'ils ont contractée. De même les arbres fruitiers du mort, les cours d'eau où il pêchait sont l'objet d'un tabou rigoureux : les fruits et les poissons, si on les recueille, serviront exclusivement de provisions pour la grande fête funéraire[3]. Pendant un temps plus ou moins long la maison mortuaire est impure ; et la rivière au bord de laquelle elle se trouve frappée d'interdit[4].

1. Cette distinction ne serait pas fondée s'il fallait admettre la théorie exposée jadis par Frazer, (*in Journ. of the Anthropol. Instit.*, t. XV, p. 64 sqq.) ; car les pratiques du deuil ne seraient que des rites destinés à protéger les vivants contre le retour offensif de l'âme du mort ; mais cette théorie ingénieuse était trop étroite et artificielle. La manière de voir que nous adoptons ici n'est pas nouvelle pour les lecteurs de l'*Année sociologique* : cf. t. IV, p. 192 et t. VI, p. 363-4 ; notons qu'elle n'exclut pas l'interprétation animiste : car l'âme, avec les dispositions que lui prête l'opinion commune dans les temps qui suivent sa sortie du corps, devait naturellement apparaître comme la gardienne jalouse des tabous imposés par le deuil aux survivants et comme la personnification des énergies mauvaises qui du fait de la mort se trouvent accumulées dans le cadavre.

2. Hardeland, *Grammatik*, p. 218.

3. Hickson, *A naturalist in North Celebes*, p. 194 ; Low, in Roth, I, p. 155. — Nous nous bornons à rappeler ici des faits bien connus.

4. Cf. pour les Kayans du Centre, Nieuwenhuis, *op. cit.*, I, p. 338 et 91 ; pour les Olo Ngadju, Grabowsky, *Tiwah*, p. 182 ; Hardeland, *Wörterb.*, p. 485, 401, 608 : le mot *rutas* désigne spécialement l'impureté funèbre, il s'applique aussi bien aux maisons, rivières, personnes contaminées qu'au cadavre lui-même ; *pali* (= interdit, causant du malheur) est un terme général qui correspond exactement à tabou.

Digitized by Google

Quant aux parents du mort, ils ressentent dans leurs personnes le coup qui a frappé l'un des leurs : un ban pèse sur eux qui les sépare du reste de la communauté. Ils ne doivent pas quitter leur village ni faire aucune visite ; ceux qui sont le plus directement atteints passent quelquefois des mois entiers séquestrés dans un coin de leur maison, assis, immobiles, et ne faisant rien ; ils ne doivent pas non plus être visités par des gens du dehors, ou (si cela est permis) il leur est interdit de répondre quand on les interroge[1]. Non seulement les hommes, mais les esprits protecteurs aussi les délaissent : tant que dure leur impureté, ils n'ont à espérer aucune aide des puissances d'en haut[2]. L'exclusion dont les parents du mort sont frappés réagit sur tout leur genre de vie. Par suite de la contagion funèbre, ils sont changés et mis à part du reste des hommes : ils ne peuvent donc plus continuer à vivre comme les autres. Ils ne devront pas participer au régime alimentaire, à la façon de se vêtir, de s'orner et de porter la chevelure, qui conviennent aux individus socialement normaux et qui sont la marque de cette communion à laquelle (pour un temps) ils n'appartiennent plus[3] ; de là les nombreux tabous et les prescriptions spéciales auxquels les gens en deuil doivent se conformer[4].

Si la souillure funèbre s'étend sur tous les parents du mort et sur tous les habitants de la maison mortuaire, elle ne les atteint pas tous également : aussi la durée du deuil varie-t-elle

1. Voir les textes cités à la note précédente et (sur les Ot Danom) Schwaner, *Borneo*, II, p. 76 ; (sur les indigènes de Luang-Sermata) Riedel, *Sluik en kroesharige rassen*, p. 328-9. Cf. les faits tout analogues rapportés par Tromp (*Koetei*, p. 71) au sujet des Bahau du haut Mahakam : les victimes d'un incendie sont parquées ensemble hors du kampong ; on les considère comme possédées par de mauvais esprits ; tant que ceux-ci n'ont pas été chassés, il est interdit sous peine de mort aux malheureux d'entrer en relation avec d'autres hommes ; ils ne peuvent même pas recevoir de visites ni accepter de secours.

2. Hardeland, *Wörterb.*, p. 608 ; Perelaer, *op. cit.*, p. 227.

3. Hardeland, *ibid.*, p. 36 ; Nieuwenhuis, *op. cit.*, p. 144 ; Tromp, *Sihong.*, p. 47 ; Ling Roth, I, p. 155 et p. 258 et II, p. 142. — L'interdiction est générale, mais les prescriptions positives varient beaucoup ; c'est ainsi qu'à Bornéo nous trouvons trois règles différentes pour les vêtements de deuil : retour à l'antique vêtement d'écorce (Bahau), vêtements usés et loqueteux (Dayaks Maritimes), vêtements de couleur unie, d'abord blancs, puis noirs (Olo Ngadju).

4. Il n'est pas question de donner ici un exposé complet, encore moins une théorie, du deuil chez les Indonésiens : nous ne nous occupons pas des motifs secondaires qui interviennent dans la détermination positive des diverses pratiques.

Digitized by Google

nécessairement suivant le degré de parenté. Les parents éloignés, chez les Olo Ngadju, ne restent impurs que pendant les quelques jours[1] qui suivent immédiatement la mort; puis, à la suite d'une cérémonie au cours de laquelle plusieurs poules sont sacrifiées, ils peuvent reprendre leur vie ordinaire[2]. Mais quand il s'agit des parents les plus proches du mort[3], le caractère singulier qui les affecte ne se dissipe pas si vite, ni si aisément ; avant qu'ils puissent être complètement délivrés du ban qui pèse sur eux, il faut qu'une longue période se soit écoulée, qui coïncide précisément avec la durée de la sépulture provisoire. Pendant tout ce temps, ils doivent observer les tabous que leur état leur impose; s'il s'agit d'un veuf ou d'une veuve, ils n'ont pas le droit de se remarier, car le lien qui attache l'époux survivant au défunt ne sera rompu que par la cérémonie finale[4]. Les proches parents en effet, parce qu'ils ne font pour ainsi dire qu'un avec le mort, participent à son état, sont englobés dans les sentiments qu'il inspire à la communauté et frappés comme lui d'interdit pendant tout l'intervalle compris entre la mort et les secondes obsèques.

Les faits ne présentent pas toujours la simplicité typique que nous leur trouvons, par exemple, chez les Olo Ngadju. Le délai souvent très long qu'exige la préparation de la fête funéraire aurait pour effet de prolonger presqu'indéfiniment les privations et les gênes du deuil, si l'adoption d'un terme fixe et relativement rapproché ne venait remédier à cette situation[5]. Il est bien probable — quoique le fait ne semble pas

1. Au moins trois, mais en général sept ; cf. Hardeland. *Wörterb.*, p. 485.

2. Grabowsky, *Tiwah*, p. 182; ou, s'ils restent en deuil au delà de ce terme, c'est pour satisfaire une inclination personnelle, non par devoir.

3. Le survivant de deux époux, les parents pour leurs enfants et réciproquement, les frères et sœurs : Hardeland, *ibid.*, p. 608 ; cf. pour les Olo Maanjan, Tromp, *loc. cit.* — Il semble qu'assez souvent une seule personne assume la charge et les gênes du deuil ; par sa stricte observance elle dispense les autres.

4. Hardeland, *Wörterb.*, p. 608 et 36 ; cf. pour les Dayaks de Sarawak, Ling Roth, I, p, 130 et 156; la veuve est censée appartenir à son mari jusqu'au *Gawei Antu* (fête correspondant au Tiwah des Olo Ngadju); si elle ne reste pas chaste pendant cette période, c'est un véritable adultère, qui est puni comme si le mort était encore vivant. — Comme le remarque Grabowsky, *Tiwah*, p. 183, cette considération doit intervenir dans la hâte que l'on apporte parfois à la célébration de la fête du mort.

5. La sévérité même des tabous du deuil empêche en certains cas les survivants de préparer activement la fête qui doit les délivrer ; de sorte

Digitized by Google

susceptible d'une démonstration historique pour les sociétés qui nous occupent — qu'une semblable réduction du deuil est survenue assez fréquemment. D'ailleurs, comme l'a montré Wilken[1], le nouveau terme, destiné à marquer, en place des obsèques définitives, la fin du deuil, n'a pas dû être choisi arbitrairement. En effet l'état du mort au cours de la période intermédiaire, n'est pas immuable, il subit des changements qui atténuent peu à peu le caractère dangereux du cadavre et de l'âme et obligent les vivants, lors de certaines dates, à des cérémonies spéciales. Ces dates, qui ne constituaient d'abord pour les gens en deuil que des étapes vers la libération, sont devenues ultérieurement le terme marquant la fin de leur impureté. C'est ainsi que le deuil obligatoire expire chez les Olo Maanjan, non pas comme chez les Olo Ngadju lors de la fête terminale, mais dès la cérémonie du quarante-neuvième jour[2].

D'autre part de nombreux documents font coïncider la levée des tabous du deuil avec l'acquisition par les parents du mort d'une tête humaine, et la cérémonie qui a lieu à l'occasion de cet heureux événement[3]; mais cet usage aussi semble être le produit d'une évolution dont il est possible de définir les principaux moments. Chez les Olo Ngadju, l'immolation d'une victime humaine (dont la tête est coupée) est, nous le verrons, l'un des actes essentiels de la fête funéraire[4]; le sacrifice est bien ici une condition indispensable de la terminaison du deuil, mais il fait partie d'un ensemble complexe et est lié aux obsèques définitives. Chez les Dayaks Maritimes de Sarawak, ce rite se détache et devient indépendant; sans doute

que leur condition serait sans issue s'il n'y avait pas d'accommodement. Les indigènes de Luang Sermata (cf. Riedel, *Sluik en kroesharige rassen*, p. 328-9) nous en fournissent un exemple curieux : environ deux mois après la mort, les parents du mort, après un sacrifice, font venir un prêtre pour savoir si le défunt les autorise à quitter le village (où ils sont séquestrés) afin d'amasser les choses nécessaires à la fête funéraire; si l'autorisation est refusée, on répète la même tentative quatre ou six mois après; quand le mort a donné son consentement, le deuil est terminé et l'on se prépare en vue de la cérémonie finale qui aura lieu au bout d'un ou deux ans.

1. *Uber das Haaropfer*, *in Revue Coloniale*, III, p. 254 sq.. — Wilken a bien mis en lumière le fait que pour les Indonésiens, « à l'origine » la fin du deuil coïncide avec les obsèques définitives et la fête qui s'y rattache.

2. Tromp, *Sihong.*, p. 47.

3. Cf. par exemple pour les Zambales des Philippines, Blumentritt, *op. cit.*, p. 156; pour les Toumbuluh, Riedel, *Alte Gebräuche*, p. 107.

4. Grabowsky, *Tiwah*, p. 191 ; Roth, t. II, p. 142 et p. 164 en note.

Digitized by Google

l'*ulit* ou tabou qui constitue le deuil ne prendra fin complètement qu'avec la fête du mort; « pourtant, si dans l'intervalle une tête humaine a été acquise et fêtée dans le village, les interdictions sont partiellement levées, et il est de nouveau permis de porter des ornements[1]. » Que ce processus se poursuive, que la pratique des doubles obsèques vienne à être abandonnée[2], une heureuse « chasse aux têtes », un événement en partie fortuit, en tous cas extérieur à l'état du mort, suffira à assurer la libération des survivants.

Ainsi le long deuil des parents les plus proches semble lié, chez les Indonésiens, aux représentations relatives au corps et à l'âme du défunt pendant la période intermédiaire; il dure normalement jusqu'aux secondes obsèques. Les usages divergents où cette relation n'apparaît pas sont dûs selon nous à un adoucissement ultérieur de la coutume originale.

La notion que les derniers rites funéraires ne peuvent pas être célébrés de suite après la mort, mais seulement à l'expiration d'une période plus ou moins longue, n'est point particulière aux Indonésiens ni à telle ou telle race déterminée[3]; nous en avons pour preuve la grande généralité de l'usage de la sépulture provisoire.

Sans doute les formes spéciales que revêt cet usage sont extrêmement variées ; et il est fort probable que des causes ethniques et géographiques contribuent à faire prédominer dans une aire donnée de civilisation tel ou tel mode de disposition provisoire du corps[4], mais c'est là un problème distinct que nous ne voulons pas aborder ici. Au point de vue où nous sommes placés, il y a homologie rigoureuse entre l'exposition du cadavre sur les branches d'un arbre, telle que la pratiquent les tribus du centre de l'Australie[5], ou à l'intérieur de

1. Ling Roth, I, p. 155, p. 210. Ce fait est à rapprocher de l'indication tout à fait parallèle que nous avons rapportée plus haut (p. 59) au sujet de la condition de l'âme ; d'autres auteurs (*ibid.*) disent simplement que la capture d'une tête a pour effet de lever le tabou.

2. Cela arrive fréquemment, comme nous le verrons.

3. Comme le croient à tort certains ethnographes : ainsi Brinton considère la pratique des secondes obsèques et les croyances qui y président comme la propriété exclusive de la race américaine : *Myths of the New World* (1868), p. 254, 260.

4. Cf. Preuss, *Begräbnisarten der Amerikaner*, p. 307.

5. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 506, 517 ; Roth, *Ethnological studies*, p. 166.

Digitized by Google

la maison des vivants, comme cela se rencontre chez certains Papous[1] et chez quelques peuples Bantous[2], ou sur une plate-forme élevée à dessein, ainsi que le font en général les Polynésiens[3] et de nombreuses tribus indiennes de l'Amérique du Nord[4], ou enfin l'enterrement provisoire, observé en particulier par la plupart des Indiens de l'Amérique du Sud[5]. Toutes ces formes diverses de la sépulture provisoire, qui dans une classification technologique devraient sans doute figurer sous des rubriques spéciales, sont pour nous équivalentes. Elles ont toutes le même objet qui est d'offrir au mort une résidence temporaire en attendant que la dissolution naturelle du corps soit achevée et qu'il ne reste plus que les ossements.

Mais certains usages funéraires semblent irréductibles à ce type général : l'embaumement a précisément pour objet d'empêcher la corruption des chairs et la transformation du corps en squelette ; la crémation d'autre part prévient l'altération spontanée du cadavre par une destruction rapide, plus ou moins entière. Selon nous, ces modes d'ensevelissement artificiels ne diffèrent pas essentiellement des formes de sépulture provisoire que nous avons énumérées : la démonstration complète de cette thèse nous entraînerait hors de notre sujet ; qu'il suffise d'indiquer ici brièvement les raisons qui à nos yeux la justifient.

1. Krieger, *Neu-Guinea*, p. 177-9 ; Maclay, *in Natuurkund. v. Nederl. Indië*, XXXVI, p. 301-2 : pour les Mélanésiens, cf. Codrington, *The Melanesians*, p. 261, 268, 288 ; pour les Nagas, Godden, *in Journ. Anthr. Inst.*, XXVI, p. 194 sq.. — Les Tahitiens ont gardé le souvenir d'une époque grossière où les survivants conservaient dans leur maison les cadavres des morts ; c'est plus tard seulement, par suite du progrès des mœurs, que s'est établie la coutume d'élever pour les morts des maisons séparées ; cf. Ellis, *Polynesian Researches*, I, p. 404. Il n'y a pas de raison selon nous pour suspecter l'authenticité de cette tradition, et l'évolution qu'elle décrit est probablement typique.

2. Cf. pour les Bakundu, Seidel, *in Globus*, LXIX, p. 277 ; pour les Apingis, du Chaillu, *Voyages... dans l'Afrique équatoriale*, p. 512 ; pour les Wapare, Baumann, *Usambara*, p. 238.

3. Cf. pour Tahiti, Ellis, *loc. cit.*, Cook in Hawkesworth, *Account of the voyages...*, II, p. 235 ; pour les îles Gambier, Mœrenhout, *Voyage aux îles du grand Océan*, I, p. 101-2 ; Cuzent, *Voyage aux îles Gambier*, p. 78.

4. Cf. Yarrow, *Mortuary customs of the N. Am. Indians, in Bureau of Ethn., Ann. Rep.*, I, p. 158, 168 sq. ; Schoolcraft, IV, p. 65 ; Keating, *Long's Exvedition*, I, p. 345 ; Catlin, *Letters and Notes*, I, p. 87 sq. ; Adair, *History of the Am. Ind.*, p. 129.

5. Cf. Simons, *Proc. Roy. Geog. Soc.* (1885), p. 792 ; Candelier, *Rio-Hacha*, p. 216 sq. ; et les textes cités par Preuss, *Begräbnisarten der Amerikaner*, p. 126 sq..

Digitized by Google

Notons d'abord que la momification n'est en certains cas qu'un simple résultat de l'exposition ou de l'inhumation temporaires, dû aux propriétés dessiccatrices de la terre ou de l'air environnants[1]. De plus, même lorsque les survivants n'ont point l'intention de préserver artificiellement le cadavre, ils ne l'abandonnent pas toujours complètement au cours de la décomposition. Comme la transformation qui s'accomplit en lui est pénible et dangereuse à la fois pour le mort et pour ceux qui l'entourent, on prend souvent des mesures pour abréger la putréfaction, pour en diminuer l'intensité ou pour en neutraliser les effets sinistres : on entretient auprès des restes du mort un feu destiné à la fois à écarter les influences malignes, à réchauffer l'âme errante et à exercer une action bienfaisante sur le corps[2], on entoure celui-ci de fumées odoriférantes, on l'enduit d'onguents aromatiques[3]. De ces pratiques à l'usage de faire boucanner le cadavre sur une claie[4] ou à un embaumement rudimentaire[5] la transition est presqu'insensible. Pour que l'on passe de la dessiccation spontanée

1. Cf. Swan, *The N.-W. Coast*, p. 70-1 ; Yarrow, *op. cit.*, p. 166 ; Preuss, *op. cit.*, p. 186. Chez les Egyptiens, la momification semble avoir été d'abord spontanée; les procédés artificiels ont été introduits ultérieurement; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 112, p. 116.

2. De même qu'à Timor la mère pendant les quatre mois qui suivent l'accouchement doit rester immobile auprès d'un feu continu; la chaleur et la fumée sont censées remettre son corps en état ; cf. Sal. Müller, *op. cit.*, p. 275.

3. Les Kurnai extraient quelquefois les intestins du corps afin que la dessiccation se fasse plus vite : Howitt, *Native tribes of S. E. Austral.*, p. 459; c'est là une des opérations préliminaires de l'embaumement. Dans certaines îles mélanésiennes, on accélère la dissipation des chairs en répandant à profusion de l'eau sur le cadavre ; cf. Danks, *in Journ. Anthr. Inst.*, XXI, p. 354 ; Codrington, *op. cit.*, p. 263.

4. Cf. Howitt (sur les Unghi du Queensland), *op. cit.*, p. 467 ; sur les Papous, Sal. Müller, *op. cit.*, p. 72, Goudswaard, *De Papœwa's van d. Geelvinksbai*, p. 71 sq. ; Finsch, *Neu-Guinea*, p. 86, etc. ; sur les Nigritiens, Bosman, *Voyage de Guinée*, p. 229 sq. ; Roth, *Benin*, p. 42; sur les Fjort, Dennett, *Notes on the Folk-lore of the Fjort*, p. 22 sq. ; sur les Malgaches, Guillain, *Documents sur l'histoire... de Madagascar*, p. 158 ; Grandidier, *in Revue d'Ethnographie*, V, p. 214, 222 ; pour les faits américains, cf. Preuss, *op. cit.*, p. 187 sq..

5. Comme celui qu'on pratiquait à Tahiti ; cf. Hawkeswouth, *op. cit.*, p. 235, Ellis, *ibid.*, p. 400, 404; Cuzent, *loc. cit.*; Turner, *Samoa*, p. 145, 148; — cf. sur les Waganda, Declé, *Three years in savage Africa*, p. 446; sur les Antankarana, Grandidier, *ibid.*, p. 217; sur les Aïnos de Sakhalin, Preuss, *op. cit.*, p. 190 : la veuve d'un chef devait pendant un an, jusqu'à l'enterrement, protéger son cadavre de la putréfaction, cela sous peine d'être mise à mort.

Digitized by Google

qui ne laisse subsister que les os à cette forme spéciale de dessiccation qui transforme le cadavre en momie, il suffit que le désir se soit développé chez les survivants de faire entrer dans la sépulture définitive un corps aussi peu altéré que possible[1]. C'est ainsi que le rituel funéraire égyptien concorde dans ses traits essentiels avec les croyances et les pratiques indonésiennes : pendant soixante-dix jours, l'embaumeur lutte contre la corruption qui voudrait s'emparer du cadavre ; c'est seulement au terme de cette période que le corps, devenu impérissable, sera conduit au tombeau, que l'âme partira pour les champs d'Ialou et que le deuil des survivants prendra fin[2]. Il paraît donc légitime de considérer la momification comme un cas particulier et dérivé de la sépulture provisoire.

Quant à la crémation[3], elle n'est pas en général un acte définitif et se suffisant à lui-même ; elle appelle un rite ultérieur et complémentaire. Dans le rituel de l'Inde antique, par exemple, les restes du corps qui subsistent après la combustion doivent être, ainsi que les cendres, soigneusement recueillis et déposés au bout d'un temps variable dans un monument funéraire[4] ; la crémation et l'inhumation des osse-

1. Rien ne prouve, croyons-nous, que ce désir soit « naturel » et original. D'ailleurs la plupart des documents cités nous présentent la momification comme un rite exceptionnel, réservé par exemple aux chefs ou aux enfants particulièrement aimés. — L'homologie entre la préservation artificielle du cadavre et la simple exposition temporaire paraîtra moins difficile à admettre si l'on tient compte du fait qui sera mis en lumière plus bas : les ossements secs, résidu de la décomposition, constituent pour le mort un corps incorruptible, absolument comme la momie.

2. Maspero, *op. cit.*, *ibid.*, et p. 178 sq. et *Etudes de mythologie et d'archéologie égypt.*, I, p. 292 sqq., p. 358 sq. ; cf. *Livre des Morts*, ch. CLIV ; Hérodote, II, 86 ; *Genèse*, L, 3.

3. Nous ne voulons parler ici que de la crémation pratiquée sur le corps avant (ou pendant) qu'il se décompose ; nous mettons à part la crémation des os qui a lieu quelquefois lors des obsèques définitives ; cf. plus bas, p. 89.

4. Cf. Oldenberg, *Religion du Véda*, *tr. fr.*, p. 494 sq. ; Caland, *Altind. Totengebräuche*, p. 99 sq.. Ce dernier auteur indique lui-même (*op. cit.*, p. 180) le rapprochement entre l'érection du monument funéraire et les obsèques finales des Dayaks. Le rite d'ailleurs, sous cette forme complète, est réservé aux pères de famille ayant allumé les trois feux des grands sacrifices (*ibid.*, p. 128) ; pour les autres, on se borne à déposer les restes dans la terre ou dans une rivière (p. 107) ; mais entre les deux cérémonies il n'y a qu'une différence de degré et de solennité. Les différents textes fournissent des indications variées et flottantes sur la longueur du délai qui doit s'écouler entre la crémation et la cérémonie finale (p. 99, 116, 130) : l'usage le plus répandu aujourd'hui est de recueillir les restes le troisième jour ; mais la tradition la plus ancienne semble faire coïncider ce rite avec la fin de la période d'impureté de dix jours. — Chez les anciens Aztè-

Digitized by Google

ments calcinés correspondent respectivement aux premières et aux secondes obsèques des Indonésiens[1]. Sans doute la nature même du rite observé fait que l'intervalle entre les cérémonies initiale et finale est indéterminé et peut se réduire au point qu'elles forment parfois un tout continu[2]; mais cela n'empêche point la crémation d'être une opération préliminaire et d'occuper, dans le système des rites funéraires, la même place que l'exposition temporaire[3]. A cette homologie externe répond d'ailleurs une similitude plus profonde : l'objet immédiat de la sépulture provisoire est, nous le verrons, de laisser à la dessiccation des os le temps de s'achever; cette transformation n'est point aux yeux des « primitifs » une simple dissolution physique, elle change le caractère du cadavre, en fait un corps nouveau, et est par suite une condition nécessaire du salut de l'âme. Or tel est précisément le sens de la crémation : bien loin d'anéantir le corps du défunt,

ques, les ossements étaient enfermés dans une sorte de statue portant le masque du mort; celle-ci était gardée et honorée pendant une période de quatre ans; puis avait lieu une seconde crémation à la suite de laquelle les restes étaient enterrés; ce rite final était censé coïncider avec l'accès de l'âme à sa demeure définitive; cf. Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, *tr. fr.*, p. 221 sq., Ed. Seler, *Gesammte Abhandlungen*, II, p. 678 sq., p. 746; Z. Nuttall, *Codex Nuttall* (*Peabody Museum*, 1902), p. 25 sq., p. 81 sq. — Chez les Tolkotins de l'Orégon, les ossements calcinés sont remis à la veuve qui doit les porter avec elle pendant toute la durée de son deuil (environ trois ans); la délivrance de la veuve a lieu en même temps que l'on dépose les os dans un monument funéraire : Ross Cox, in Yarrow, *op. cit.*, p. 144 sq.; de même chez les Takhali : Hale, *U. S. Explor. Exped.* (1846), p. 203; cf. sur les Roucouyennes, Crevaux, *Voyages dans l'Amérique du Sud*, p. 120-1.

1. Cette homologie est plus manifeste encore chez les Todas; car ceux-ci désignent expressément sous le nom de « premières obsèques » la crémation du cadavre pour la distinguer des « secondes obsèques », célébrées au bout d'un délai plus ou moins long, qui consistent dans une nouvelle crémation des reliques et dans l'enterrement final des cendres. Durant l'intervalle qui sépare les deux cérémonies, les reliques enveloppées d'un manteau sont traitées comme le serait le cadavre lui-même (elles portent le même nom), l'âme ne peut encore se rendre au pays des morts et est tenue pour malveillante, les proches parents sont impurs et taboués. La période intermédiaire dure au moins un mois, quelquefois plus d'un an. Comme on le voit, ces croyances et ces pratiques concordent rigoureusement avec le type normal. Cf. Rivers, *The Todas*, p. 337, p. 364 sqq., p. 378 sq., p. 403, p. 697, p. 701.

2. Comme c'est le cas par exemple chez les Tlinkit, cf. Krause, *Tlinkit Indianer*, p. 222 sq., 227.

3. Dans les tribus australiennes de la région de Marlborough nous voyons la crémation pratiquée à côté de l'enterrement provisoire et de l'exposition sur une estrade; elle est mise sur le même plan que ces autres modes : cf. Howitt, *op. cit.*, p. 470.

Digitized by Google

elle le recrée et le rend capable d'entrer dans une vie nouvelle[1]; elle aboutit donc au même résultat que l'exposition temporaire[2], mais seulement par une voie beaucoup plus rapide[3]. L'action violente du feu épargne au mort et aux survivants les peines et les dangers qu'implique la transformation du cadavre, ou du moins elle en abrège considérablement la durée en accomplissant tout d'un coup cette destruction des chairs[4] et cette réduction du corps à des éléments immuables qui naturellement se font d'une manière lente et progressive[5].

1. Cette préoccupation apparaît explicitement dans les formules prononcées au cours de la crémation hindoue : « ne le consume point (le mort), dit-on à Agni, ne lui fais pas de mal; ne mets pas en pièces ses membres; quand tu l'auras cuit à point, puisses-tu l'envoyer auprès de nos pères. » Aussi offre-t-on un substitut aux forces destructrices du feu : c'est le bouc qu'on attache au bûcher et qu'on laisse s'échapper; cf. Caland, p. 59, 62, 67, 175 sq.. Sans doute il y a dans ce rituel bien des éléments adventices, en particulier la notion d'Agni psychopompe; mais il nous paraît arbitraire de restreindre, (comme le fait Oldenberg (*op. cit.*, p. 499), « le rôle primitif du feu » au fait de débarrasser les vivants de l'objet impur et dangereux qu'est le cadavre; aussi loin que nous puissions remonter dans le passé, l'action purifiante de la crémation, comme du rituel funéraire en général, s'exerce tout ensemble au profit des survivants et du mort. — Cf. sur les tribus californiennes, Powers, *in Contrib. to N. Am. Ethnol.*, III (1876), p. 194, 207 : l'âme ne peut être sauvée et délivrée que par l'action du feu.

2. La crémation peut même rejoindre la momification qui semble lui être directement opposée; ainsi « les Quichés réunissaient les cendres et en pétrissaient avec de la gomme une statue à laquelle ils mettaient un masque représentant les traits du mort; la statue était déposée dans le tombeau. » Brasseur de Bourbourg, *Popol-Vuh*, p. 192-3.

3. Cf. Rohde, *Psyche* (2e éd.), I, p. 30-2.

4. Dans le rituel hindou, le feu qui a servi à la crémation (et qui doit être définitivement éteint) est désigné sous le nom de *Kravyâd*, « mangeur de chair »; Caland, *ibid.*, p. 113.

5. Il y a d'ailleurs des formes intermédiaires entre la simple exposition et la crémation complète : l'exposition ne dure que peu de jours; dès que cela est possible, on dépouille les os de leurs chairs qui sont brûlées; il y a ici une véritable crémation partielle, ayant pour objet d'achever plus rapidement la dessiccation des ossements et l'élimination des parties impures; cf. sur les Santee de la Caroline du Sud, Lawson in Mooney, *Siouan tribes of the E.*, p. 79; sur les Hawaï, Ellis, *op. cit.*, p. 132 sq., 359; Preuss, *op. cit.*, p. 309-10. Certains auteurs signalent le fait que la crémation n'a lieu parfois qu'au bout d'un long délai, lorsque la décomposition est déjà fort avancée : cf. sur les Tlinkit, Krause, *op. cit.*, p. 222, 234, et Erman, *in Zeitschr. f. Ethn.*, II, p. 380 sq.; et sur certains Galibis, Biet, *Voyage de la France équinoxiale* (1664), p. 392; notons que dans les deux cas cités la crémation fait suite à une exposition du cadavre dans la maison même. — Nous ne prétendons pas que la crémation a partout succédé à l'inhumation ou à l'exposition provisoires; ce serait compliquer inutilement notre thèse d'une hypothèse historique, impossible à vérifier; nous cherchons seulement à établir qu'il y a équivalence entre ces divers modes et qu'ils répon-

Digitized by Google

Ainsi, entre la crémation et les divers modes de la sépulture provisoire, il y a une différence de temps et de moyens, mais non de nature.

Dans tous les rites que nous avons étudiés jusqu'à présent, les parties molles du cadavre, lorsqu'on ne les préserve pas par des procédés artificiels, sont détruites purement et simplement : on ne les considère que comme des éléments périssables et impurs dont les os doivent être dégagés ; mais des représentations plus complexes se font jour dans la pratique connue sous le nom d'endocannibalisme[1], qui consiste dans la consommation rituelle des chairs par les parents du mort. Assurément ce rite n'a pas pour objet exclusif la purification des os. Ce n'est pas, comme l'anthropophagie banale, un raffinement de cruauté ou la satisfaction d'un appétit physique ; c'est un repas sacré, auquel seuls certains groupes définis de membres de la tribu[2] peuvent prendre part, et dont les femmes, du moins chez les Binbinga, sont strictement exclues. Par ce rite les vivants intègrent à leur propre substance la vitalité et les qualités spéciales du défunt qui résidaient dans sa chair : si on laissait celle-ci se dissoudre, la communauté perdrait des forces qui doivent lui revenir[3]. Mais en même temps l'endocannibalisme évite au mort l'horreur d'une lente et ignoble décomposition et fait parvenir ses os presqu'immédiatement à leur état définitif ; il assure d'autre part aux chairs la sépulture la plus honorable[4]. En tous cas la

dent à la même préoccupation fondamentale. L'idée que la crémation ne fait que reproduire, en l'accélérant, le processus naturel de la décomposition a été exposée d'une manière un peu différente par R. Kleinpaul, *Die Lebendigen u. die Toten*, p. 93-5.

1. Cf. Steinmetz, *Der Endokannibalismus*.

2. La nature de ces groupes varie d'ailleurs dans les différentes tribus ; cf. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 548 et Howitt, *op. cit.*, p. 446-9.

3. Cette intention apparaît surtout nettement dans certains cas d'infanticide suivi d'une consommation des chairs par un frère ou une sœur aînés que l'on veut ainsi fortifier ; cf. Howitt, p. 749-50, Spencer et Gillen, *ibid.*, p. 608. Howitt nous signale la croyance répandue dans la vertu magique de la graisse de l'homme : en elle résident la force et la santé de l'individu ; dans certaines tribus, chez les Dieri par exemple, seule la graisse est mangée ; cf. Howitt, p. 367, 411, 448. — Nous ne prétendons pas d'ailleurs que cette interprétation soit exhaustive : ainsi chez les mêmes Dieri, la consommation de la graisse du mort a pour objet de pacifier les parents et de les décharger de leur chagrin ; c'est toujours un changement favorable opéré dans l'état des survivants.

4. Les Turrbal justifient cette coutume en alléguant leur affection pour le mort : « de cette manière, ils savaient où il était, et sa chair ne pue-

Digitized by Google

présence de cette pratique n'altère pas essentiellement le type général que nous cherchons à constituer ici : car après la consommation des chairs les ossements sont recueillis et gardés par les parents du mort pendant une période plus ou moins longue au terme de laquelle les obsèques finales seront célébrées : pendant ce temps l'âme est censée rôder près des os et du feu sacré que l'on entretient à côté et le silence est strictement imposé aux proches parentes du mort[1]. Ainsi, quelles qu'en puissent être les causes directes, l'endocannibalisme vient prendre place parmi les pratiques diverses observées en vue de la dénudation des os dans la période comprise entre la mort et les derniers rites funéraires.

Nous avons vu que la période d'attente coïncide dans un très grand nombre de cas avec la durée réelle ou présumée de la décomposition ; c'est en général sur des restes desséchés et à peu près immuables que l'on célèbre les derniers rites funéraires. Il semble donc naturel de supposer qu'un rapport existe entre l'institution des obsèques provisoires et les représentations que fait naître la dissolution du cadavre : on ne peut songer à donner la sépulture définitive au mort tant que

rait pas » ; Howitt, p. 752. Cf. sur les Indiens de l'Amérique du Sud, Preuss, *op. cit.*, p. 218 : un Masuruna converti se plaignait de ce qu'étant enterré à la mode chrétienne, il serait mangé par les vers au lieu de l'être par ses parents.

1. Nous suivons l'exposé des faits relatifs aux Binbinga, Spencer et Gillen, *op. cit.*, p. 549-554. Les ossements, enveloppés dans de l'écorce, sont d'abord gardés quelque temps sur une plate-forme jusqu'à ce qu'ils soient complètement secs, puis on renouvelle leur enveloppe et les dépose au sommet d'un pieu fourchu, parfois au milieu même du camp ; ils y restent environ un an ou davantage. Très instructive est la comparaison, suggérée par les auteurs eux-mêmes, entre cette série de rites et celle qu'on rencontre dans la tribu voisine des Gnanji (*ibid.*, p. 545) : chez ceux-ci l'endocannibalisme semble n'être qu'exceptionnellement pratiqué ; le cadavre est d'abord exposé sur une plate-forme dans un arbre, jusqu'à ce que la plus grande partie des chairs ait disparu des os : ceux-ci sont alors enveloppés dans de l'écorce et laissés sur la plate-forme jusqu'à ce qu'ils soient assez secs pour pouvoir être aisément disjoints ; puis on les met dans une autre enveloppe et les laisse dans l'arbre jusqu'à ce qu'il soient blanchis : alors seulement a lieu la cérémonie finale. On voit que les deux séries se correspondent rigoureusement ; la première période d'exposition des Gnanji tient seulement la place de la consommation des chairs par les parents. On passe ainsi facilement de l'état de choses observé chez les tribus côtières à celui qui existe dans le centre de l'Australie, chez les Kaitish par exemple, où les obsèques finales ont lieu au bout de quelques mois d'exposition sur un arbre, quand toute la chair a disparu des os (*ibid.*, p. 508). Cf. Howitt, p. 470, 753 ; et sur les Botocudos, Rath, in Preuss, p. 219 ; sur les Chirihuana, G. de la Vega, *Royal commentaries of Peru* (1688), p. 278.

Digitized by Google

celui-ci est encore plongé dans l'infection[1]. Cette interprétation n'est pas une hypothèse gratuite : nous la trouvons exposée tout au long comme un dogme essentiel dans le Zend-Avesta. Pour les fidèles du Mazdéisme, un cadavre est la chose impure par excellence[2] et d'innombrables prescriptions ont pour objet de préserver contre la contagion funèbre les personnes et les choses appartenant à la bonne création. C'est un attentat à la sainteté de la terre, de l'eau et du feu que de leur infliger le contact immonde d'un corps mort[3] : il faut reléguer celui-ci sur quelque hauteur éloignée et stérile, et, s'il se peut, à l'intérieur d'une enceinte de pierre[4], « là où l'on sait que viennent toujours des chiens carnivores et des oiseaux carnivores. »[5] Les vautours et les fauves sont aux yeux des Parsis les grands purificateurs du cadavre : car c'est dans les chairs corruptibles que réside la *Nasu*, l'Infection démoniaque. Au bout d'un an, lorsque les os seront complètement nus et secs, la terre qui les porte sera pure[6], on pourra les toucher, comme le déclare expressément Ormazd, sans encourir de souillure[7]. Il sera temps alors de les déposer dans un ossuaire, leur sépulture définitive[8]. Ainsi, dans le Zoroastrisme, l'exposition temporaire a pour fonction d'isoler le cadavre tenu pour dangereux, et en même temps d'en assurer la purification. Mais les textes avestiques ne nous présentent peut-être que le produit d'une réflexion théologique raffinée et tardive :

1. C'est l'explication que suggère à propos des Malgaches Grandidier (*op. cit.*, p. 214) : « cette coutume semble avoir pour but de ne pas enterrer définitivement les os avec les matières putrescibles que produit la décomposition des chairs et qu'ils considèrent comme impures. »

2. *Zend-Avesta* (*trad. Darmesteter*). t. II, p. x sq., p. 146 sq.

3. *Vendidad*, III, 8 sq., VII, 25 sq.

4. Ce sont les célèbres « Tours du silence » ou Dakhmas ; cf. Darmesteter, *ibid.*, p. 155 sq.

5. *Vendidad*, VI, 44 sq. ; VIII, 10. Il est essentiel que le cadavre « voie le soleil », cf. *ibid.*, III, 8, n. 14, VII, 45.

6. *Vendidad*, VII, 46.

7. *Ibid.*, VIII, 33 sq. : cette déclaration est suivie de l'énoncé du principe général : « le sec ne se mêle pas au sec ».

8. *Vendidad*. VI, 49 et sq., et les notes. L'usage des secondes obsèques est tombé en désuétude ; chez les Parsis contemporains, « les squelettes desséchés sont deux fois par an précipités dans le puits central » du Dakhma : Darmesteter, *op. cit.*, p. 156. Mais dans la coutume ancienne, encore observée au IXe siècle, le Dakhma était une sorte de lazaret dont les restes des morts, une fois purifiés, devaient être retirés. La comparaison entre les rituels iranien et hindou confirmerait l'interprétation que nous avons donnée de la crémation.

Digitized by Google

il faut rechercher quelle signification des sociétés plus jeunes attachent à la réduction du corps en squelette.

Les documents indonésiens nous ont laissé apercevoir une sorte de symétrie ou de parallélisme entre la condition du corps, condamné à attendre un certain temps avant de pouvoir pénétrer dans la sépulture définitive, et celle de l'âme qui ne sera admise régulièrement au pays des morts que quand les derniers rites funéraires auront été accomplis; mais dans d'autres provinces ethnographiques ces deux groupes de faits sont unis d'une manière plus directe. C'est ainsi que certains Caraïbes de la Guyane française déposent provisoirement le mort dans une fosse, assis sur un siège, avec tous ses ornements et ses armes : ils lui apportent à boire et à manger jusqu'à ce que les os soient complètement dénudés; car, disent-ils, les morts « ne vont point là-haut qu'ils ne soient sans chair »[1]. De même, chez les Botocudos, l'âme reste dans le voisinage de la tombe jusqu'à la fin de la décomposition et pendant tout ce temps elle inquiète les vivants qui viennent à l'approcher[2]. Ces tribus rattachent donc explicitement à la dissolution du cadavre leur croyance en un séjour temporaire de l'âme sur la terre, avec les obligations et les craintes qui en dérivent.

Ce n'est pas arbitrairement que l'on ajourne ainsi le départ final de l'âme jusqu'au moment où le corps sera entièrement désagrégé. Cette représentation est liée à une croyance générale bien connue : pour faire passer un objet matériel ou un être vivant de ce monde-ci dans l'autre, pour libérer ou pour créer son âme, il faut le détruire. La destruction peut être soudaine comme dans le sacrifice, ou lente comme dans l'usure graduelle des choses consacrées, déposées en lieu saint ou sur la tombe; à mesure que l'objet visible disparaît, il va se reconstituer dans l'au-delà, plus ou moins transfi-

1. Biet, *op. cit.*, p. 392; au terme de cette période ont lieu les obsèques finales sur lesquelles nous reviendrons. — Cf. Roth, *Ethnol. Stud.*, p. 165, au sujet de la tribu de Boulia dans le Queensland : « le sauvage se représente vaguement le cadavre « devenant plus vieux et s'en allant en quelqu'autre place », quand il cesse d'apporter de la nourriture et du tabac au lieu de la sépulture ». — Chez les indigènes christianisés des îles Paumotu, la veuve et les parents du mort viennent veiller le mort sur sa tombe toutes les nuits et lui apportent sans doute de la nourriture; ce rite est obligatoire pendant deux semaines, période qui correspond, affirme-t-on, à la dissolution du cadavre; Stevenson, *In the South Seas*, p. 185 sq., 201.

2. Rath, in Koch, *Animismus d. Sudam. Ind.*, *in Int. Arch. Ethn.* (1900) p. 26; il n'est pas fait mention, dans ce texte, de secondes obsèques.

Digitized by Google

guré[1]. La même croyance vaut pour le corps et l'âme du défunt. Selon les Aïnos, « la mort n'est pas l'affaire d'un moment »; tant que la décomposition n'est pas terminée, la vie et l'âme subsistent en quelque mesure à l'intérieur ou dans le voisinage de la tombe; « c'est graduellement que l'âme se libère de son tabernacle terrestre »; et il faut avoir soin de la laisser seule pendant tout ce temps[2]. Une représentation identique se présente chez certaines tribus du Nord-Ouest américain avec plus de détails : à mesure que progresse la dissolution du cadavre, les âmes des précédents morts viennent chaque nuit ôter la chair des os et l'emportent dans la maison des âmes, située au centre de la terre; lorsque cette opération est terminée, le mort possède un nouveau corps semblable à l'ancien, si ce n'est que les os sont demeurés sur la terre[3].

Mais l'homme possède, outre ce double spirituel de son corps, une autre âme mobile et relativement indépendante; celle-ci, qui pendant l'existence terrestre pouvait déjà s'absenter à l'occasion et subsister par elle-même, peut aussitôt après la mort vivre d'une vie séparée; c'est même justement son départ qui est cause de la désagrégation du corps. Cependant la solidarité ancienne persiste : si l'âme gagne immédiatement le pays des morts, elle n'est pas sans subir le contrecoup de l'état où se trouve le cadavre. Dans plusieurs îles mélanésiennes, on croit que l'âme reste faible tant que dure la putréfaction; après son arrivée dans l'autre monde, elle se tient d'abord immobile; le pouvoir magique qu'elle possède est

1. Cf. Tylor, *Civilisation primitive*, t. I, p. 558 sq.. — Pour le dernier point, cf. Mariner, *Account of the natives of Tonga*, II, p. 129 (sur les Fijiens); *Geolog. Survey of Canada*, VIII (1895) p. 55 L (sur les Esquimaux du Labrador) : les esprits des objets matériels sont censés être libérés aussitôt que ceux-ci se gâtent. Dans une histoire irlandaise, rapportée par Mooney (*in Proc. Americ. Philos. Society* (1888), p. 295), un fils, à l'intention de son père mort, commande des habits et les porte lui-même : à mesure qu'ils s'usent, ils vont vêtir son père dans l'autre monde.

2. Batchelor, *The Aïnu*, p. 561. La même représentation existe à propos des objets matériels. L'auteur ne mentionne point l'usage de la sépulture provisoire, mais sur les Aïnos de Sakhalin, cf. Preuss, p. 114, 190. — Fison a rencontré une croyance semblable en Australie, *Journ. Anthr. Inst.*, X, p. 140 sq.

3. Swan, sur les Makah, *in Smithson. Contrib. to Knowl.*, XVI (1870), p. 84 et cf. p. 78. 83, 86; Eells, sur les Clallams et Twanas, in Yarrow, *op. cit.*, p. 171 sq.. 176; ces dernières tribus exposent le cadavre sur un canot surélevé; au bout d'environ neuf mois a lieu l'enterrement définitif; chez les Makah, actuellement, on procède à l'inhumation de suite après la mort, mais il reste, semble-t-il, des traces assez nettes de l'ancien usage.

Digitized by Google

temporairement engourdi. Lorsque toute odeur a disparu, l'âme retrouve accrues sa force et son activité, elle devient un *tindalo*, un esprit protecteur, auquel les vivants rendront un culte ; « elle a cessé d'être un homme[1]. » Peut-être faut-il prendre à la lettre cette dernière formule, car les esprits des morts, du moins un grand nombre d'entre eux, sont souvent en Mélanésie censés habiter dans le corps de différents animaux, en particulier des requins et des oiseaux-frégates[2]. La mort n'est pleinement consommée que lorsque la décomposition a pris fin ; alors seulement le défunt cesse d'appartenir à ce monde pour entrer dans une autre existence.

Il n'est pas étonnant que de semblables idées se retrouvent à Madagascar, puisque les peuples de cette île sont apparentés aux Indonésiens. Les Sihanaka s'imaginent que pendant que la chair se détache des os, l'âme ressent de cruelles souffrances : parvient-elle à les surmonter, elle continuera indéfiniment à vivre comme un esprit ; mais si elle succombe, elle doit passer dans le corps d'un papillon[3]. Peut-être quelqu'élément d'origine étrangère s'est-il greffé sur la représentation originale : il n'en est pas moins remarquable que la période intermédiaire soit conçue comme un temps d'épreuves, et que les souffrances de l'âme soient reliées à la transformation qui s'accomplit dans le corps. Mais la croyance la plus répandue chez les Malgaches, c'est que les liquides provenant de la décomposition des chairs donnent naissance à quelqu'animal plus ou moins mythique qui n'est autre que l'incarnation nouvelle de l'âme ; aussi recueille-t-on avec soin ces liquides dans des jarres de terre ; parfois on les arrose de sang de bœuf afin de mieux assurer la renaissance du défunt : tant que celui-ci n'est pas « revenu » sous les espèces d'un petit ver, il est interdit chez les Betsileo et de donner la sépulture aux restes du corps et de vaquer aux travaux des champs[4]. C'est

1. Codrington, *op. cit.*, p. 260, cf. p. 257, 277, 286 ; l'auteur rattache aux mêmes représentations les pratiques suivies dans l'île de Saa (à l'égard des morts distingués), qui ont pour objet d'accélérer la décomposition ou d'empêcher les émanations cadavériques : de cette manière les âmes riches en *mana* seront actives et disponibles plus vite, seules ces dernières deviennent des tindalos ; *ibid.*, p. 253 ; Penny, *Ten Years in Melan.*, p. 56. La notion d'un séjour temporaire de l'âme sur la terre se rencontre aussi ; Codrington, p. 267, 284 ; Penny, p. 55. — Cf. *Cambridge Exped. to Torres Straits*, V, p. 355.

2. Codrington, p. 179-80 ; Penny, p. 56.

3. Lord, *in Antananarivo annual...*, VII (1883), p. 95.

4. Richardson (sur les Betsileo), *ibid.*, I (1875). p. 73 sq. ; Shaw, *ibid.*, IV

Digitized by Google

toujours sous des formes variées la même notion qui reparaît : la dissolution de l'ancien corps conditionne et prépare la formation du corps nouveau que l'âme habitera désormais.

Il faut se garder d'attribuer à ces représentations diverses une généralité et une valeur explicative qu'elles n'ont pas. Ce serait tomber dans l'arbitraire que d'ériger telle ou telle croyance particulière en vérité universelle, d'affirmer par exemple que toujours le corps nouveau du mort sera constitué par ses chairs volatilisées [1]. En fait, comme nous le verrons, ce sont souvent les os qui sont censés servir de support matériel à l'âme désincarnée. Ces représentations opposées s'accordent en ce qu'elles ont d'essentiel, elles traduisent de manières diverses un thème constant. Deux notions complémentaires paraissent composer ce thème : la première, c'est que la mort ne se consomme pas en un acte instantané, elle implique un processus durable, qui, du moins dans un grand nombre de cas, ne sera considéré comme achevé que lorsque la dissolution du corps aura elle-même pris fin ; la seconde, c'est que la mort n'est pas une simple destruction mais une transition : à mesure qu'elle s'achève, la renaissance se prépare; tandis que le corps ancien tombe en ruine, un corps nouveau se forme avec lequel l'âme, pourvu que les rites nécessaires aient été accomplis, pourra entrer dans une autre existence, souvent supérieure à l'ancienne.

Pendant toute cette période où la mort n'est pas encore terminée, le défunt est traité comme s'il était toujours vivant : on lui apporte à manger, ses parents et amis lui tiennent compagnie, lui parlent [2]. Il conserve tous ses droits sur sa femme

(1878), p. 6-7 ; Sibree, *Great Afric. Island*, p. 277 ; Grandidier, *op. cit.*, p. 221, 225, 231, 217 ; Guillain, *op. cit.*, p. 158. Chez les Betsileo, s'il s'agit d'un grand personnage, on va chercher le serpent sur la tombe au bout de quelques mois et on le ramène avec pompe dans la ville dont il sera désormais le gardien. — Cf. Hollis, *The Masai*, p. 307 : s'il s'agit d'un riche ou d'un homme-médecine, son âme passe dans le corps d'un serpent aussitôt que le cadavre tombe en putréfaction : le serpent se rend au kraal de ses enfants pour veiller sur eux.

1. Cette assertion a été émise par Kleinpaul dans l'ouvrage déjà cité, p. 31-4 ; « l'essentiel, dit-il, c'est que les morts se volatilisent : la décomposition est pour les primitifs une sorte de sublimation dont les produits constituent un être plus élevé ».

2. Cf. plus haut p. 75, n. 1, et Grandidier, *op. cit.*, p. 225 ; Candelier, *Rio-Hacha*, p. 218, sur les Goajires : les proches parents allument des feux et déposent des vivres sur la tombe pendant neuf jours, « car pour eux on n'est réellement mort qu'au bout de ces neuf jours » ; notons que cette période ne coïncide pas avec la durée de la sépulture provisoire qui est

Digitized by Google

et il les garde jalousement. La veuve est littéralement la femme d'un mort, d'un individu en qui la mort est présente et se continue ; aussi est-elle regardée pendant tout ce temps comme un être impur et maudit, et condamnée dans un très grand nombre de sociétés à une vie abjecte de paria ; c'est seulement lors de la cérémonie finale qu'elle pourra être libérée et autorisée par les parents du mort soit à se remarier soit à rentrer dans sa famille [1]. De même, quelquefois, l'héritage reste intact jusqu'au jour où le mort sera véritablement parti de ce monde [2]. Mais les faits les plus instructifs sont ceux qui concernent la succession des rois ou des chefs.

La coutume de ne proclamer le successeur d'un chef que lors de la cérémonie finale, coutume que nous avions déjà rencontrée dans l'île de Timor, nous est signalée chez plusieurs peuples appartenant à divers groupes ethniques [3]. On

d'un ou deux ans (jusqu'à complète dessiccation des os) ; cf. Simons, *Roy. Geog. Soc.* (1885), p. 792. — Cf. Ellis, *Polyn. Res.*, I, p. 404 ; Riedel, *Sluik en krœsharige rassen*, p. 267 sq. (sur les indigènes des îles Aru).

1. Voir Wilken, *Das Haaropfer*, *in Revue Coloniale*, III, Appendice. L'âme du mort est souvent censée suivre constamment la veuve, surveillant sa conduite. — Notons que même dans les sociétés où est en vigueur l'institution du lévirat, le nouveau mariage n'a lieu souvent que lors de la cérémonie finale ; parfois cependant (chez les Chippeways par exemple, cf. Yarrow, *op. cit.*, p. 184) il peut se faire plus tôt, il relève alors ou dispense la veuve du deuil ; il n'y a pas en ce cas succession proprement dite mais continuation du mort par son frère ou cousin, cf. Caland, *op. cit.*, p. 42 sq. — Les documents relatifs à ces faits sont très nombreux et bien connus : nous n'en citerons que quelques-uns : Spencer et Gillen, *Native Tribes*, p. 502 et *Northern Tribes*, p. 507 ; sur les indigènes des îles Aru, Riedel, *Sluik en krœsharige rassen*, p. 268 ; sur les Papous, van Hasselt, *in Mitt. Geogr. Ges. Iena*, X, p. 10, Rosenberg, *D. Mal. Archipel.*, p. 434 ; sur les Maoris, Taylor, *Te Ika a Mavi*, p. 99 ; sur les indigènes des îles Gilbert, Meinicke, *Inseln des Stillen Oceans*, II, p. 339 ; sur les Iroquois, Lafitau, *op. cit.*, II, p. 439 ; sur les Tolkotin, Yarrow, p. 145 ; sur les tribus de la Guyane, Koch, *op. cit.*, p. 70-1 ; sur les Nigritiens, Kingsley, *Travels in W. Africa*, p. 483, Dieterle, *in Ausland* (1883), p. 756 ; sur les Fjort, Dennett, *Notes on the Folk-lore...*, p. 24, 114, 156 ; sur les Ba-Ronga, Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 66 sq. ; sur les Malgaches, Grandidier, *op. cit.*, p. 217, 226, Rabe, *in Antan. Ann.*, III, p. 65. — Rien ne prouve que le meurtre rituel de la veuve ait été à l'origine la règle générale, comme l'admet Wilken (*loc. cit.*, p. 267, 271).

2. C'est le cas par exemple chez les Ba-Ronga, Junod, *ibid.*, p. 56, 67 ; chez les Senga (Zambèze portugais), Declé, *op. cit.*, p. 234 sq. ; cf. sur les Barabra, Ruete, *in Globus*, LXXVI, p. 339.

3. Chez les Indiens de Costa-Rica, cf. Gabb, *in Proc. Am. Phil. Soc.* (1875), p. 507, et Bovallius, *in Int. Arch. Ethn.*, II, p. 78 ; chez les Fjort, Dennett, *Seven years...*, p. 178 et *Notes...*, p. 24 ; chez les Ba-Ronga, Junod, *op. cit.*, p. 56 et 128 sq. ; chez les Wanyamwesi, Stuhlmann, *Mit Emin Pascha*, p. 90-1 ; chez les Tongans, Baessler, *Südsee Bilder*, p. 332-4. — Le

Digitized by Google

conçoit les dangers auxquels un semblable interrègne expose les sociétés qui s'y soumettent : la mort d'un chef détermine dans le corps social un ébranlement profond qui, surtout s'il se prolonge, est gros de conséquences. Il semble en bien des cas que le coup qui a frappé la tête de la communauté dans la personne sacrée du chef ait eu pour effet de suspendre temporairement les lois morales et politiques et de déchaîner les passions normalement contenues par l'ordre social[1]. Aussi rencontrons-nous fréquemment l'usage de tenir cachée la mort du souverain pendant une période de temps plus ou moins longue; l'entourage immédiat du défunt connaît seul la vérité et exerce le pouvoir en son nom ; pour les autres le

même phénomène se présente sous une autre forme chez des tribus nigritiennes de Libéria : le cadavre d'un roi n'est enterré définitivement que lors de la mort de son successeur ; pendant tout le règne de celui-ci, qui coïncide avec la durée de la sépulture provisoire, l'ex-roi « n'est pas considéré comme réellement mort », il surveille son successeur et l'assiste dans ses fonctions. Ainsi un roi n'est véritablement titulaire de sa charge que pendant la période comprise entre sa mort et celle de son successeur : de son vivant il n'exerçait qu'une sorte de régence de fait; cf. Büttikofer, *in Int. Arch. Ethn.*, I, p. 34, 83-4. — Des traces du même usage subsistent au Bénin : l'avènement du nouveau roi ne peut avoir lieu que quand la mort de l'ancien est consommée ; pour s'en assurer on va interroger les serviteurs qui ont été ensevelis vivants avec lui ; tant qu'ils peuvent répondre que « le roi est très malade », on apporte de la nourriture, la ville est en deuil; quand le silence s'est fait, vers le 4e ou 5e jour, on procède à l'intronisation du successeur; Roth, *Benin*, p. 43 ; cf. Nassau, *Fetichism*, p. 220-1.

1. L'existence d'une période d'anarchie et d'une sorte de saturnale, après la mort des chefs ou de leurs parents, est un phénomène régulier dans certaines sociétés. A Fiji, les tribus sujettes font irruption dans la capitale et s'y livrent à tous les excès sans rencontrer de résistance : Fison, *in Journ. Anthr. Inst.*, X, p. 140 ; de même dans l'archipel des Cærolines, cf. Kubary, *in Orig. Mitt. d. Ethnol. Abteil. d. Konigl. Mus. Berlin*, I, p. 7 et *Ethnogr. Beiträge*, p. 70, n. 1, et chez les Maoris, Colenso, *On the Maori races*, p. 59, 63 et Dumont d'Urville, *Hist. gén. d. Voyages*, II, p. 448 : la famille du chef mort est dépouillée de ses victuailles et biens mobiliers; notons que la même réaction se produit chaque fois qu'un tabou a été violé ; la mort du chef est un véritable sacrilège dont son entourage doit porter la peine; les brigandages commis par les étrangers sont une expiation nécessaire. — Aux îles Sandwich, les gens sont en proie à une véritable furie qui porte un nom spécial ; presque tous les actes considérés normalement comme criminels sont alors commis (incendie, pillage, meurtre, etc.), et les femmes sont tenues de se prostituer publiquement ; Ellis, *Polynes. Researches*, IV, p. 177, 181, Campbell, *A voyage round the world*, p. 143 ; cf. sur les îles Marianes, Le Gobien, *Histoire des i. Marianes* (1700), p. 68 et sur les îles Gambier, Cuzent, *Voyage aux Gambier*, p. 118 ; sur les Betsileo, Shaw, *loc. cit.* ; sur les Tschi, Dieterle, *op. cit.*, p. 757 ; sur les Waidah, Bosman, *Voyage de Guinée* (1705), p. 390 sq. : « aussitôt que la mort du roi est publique, chacun vole son prochain à qui mieux mieux... sans que personne ait le droit de le punir, comme si la justice mourait avec le roi » ; les brigandages cessent dès la proclamation du successeur.

Digitized by Google

chef est seulement malade[1]. A Fiji, le secret est gardé pendant une période qui varie de quatre à dix jours; puis lorsque les sujets, qui commencent à se douter de quelque chose et qui sont impatients de pouvoir légitimement piller et détruire, viennent demander si le chef est mort, on leur répond que « son corps est décomposé à l'heure qu'il est. » Les visiteurs, déçus, n'ont plus qu'à s'en aller; ils sont venus trop tard et ont laissé passer l'occasion. L'idée qui intervient ici, ajoute l'auteur qui rapporte ces faits, c'est que tant que la décomposition n'est pas censée être suffisamment avancée, on n'en a pas vraiment fini avec le défunt et son autorité ne peut être transmise à son successeur : la main du mort ne peut plus tenir le sceptre, mais elle n'a pas encore lâché prise[2]. On doit attendre que le roi soit mort entièrement avant de pouvoir crier : Vive le roi !

S'il faut du temps pour que la mort s'achève, les énergies mauvaises qu'elle met en œuvre n'épuiseront pas leur effet en un instant; présentes au sein de la communauté des vivants, elles menacent d'y faire de nouvelles victimes. Sans doute des rites déterminés peuvent jusqu'à un certain point atténuer l'impureté dangereuse du cadavre[3] : il n'en reste pas moins le foyer permanent d'une infection contagieuse. De la sépulture provisoire émane une influence mauvaise[4] qui fait que

1. Voir les notes précédentes ; cf. Grandidier, *op. cit.*, p. 218, 220.

2. Fison, *loc. cit.*; l'auteur ne fait aucune mention de doubles obsèques. Williams (*Fiji and the Fijians*, p. 187 sq.) dit seulement qu'à Vanua Levu, l'annonce de la mort d'un chef donne le signal du pillage; il n'est pas question de la tenir secrète pendant quelque temps. Le même auteur rapporte (p. 204) une tradition intéressante qui semble attester l'existence ancienne d'un rite d'exhumation ; cf. p. 198.

3. Ainsi, à Tahiti, une cérémonie, qui a lieu immédiatement après le dépôt du corps sur la plate-forme, a pour objet d' « enterrer l'impureté » de manière à ce qu'elle ne s'attache pas aux survivants; Ellis, *op. cit.*, p. 401-3. — Cf. sur les Maoris, Taylor, *op. cit.*, p. 99. — De même le rituel avestique prescrit de mener auprès du cadavre « un chien jaune à quatre yeux »; le regard de ce chien « frappe l'Infection » ; il est dit expressément que ce rite du Sagdîd atténue, mais ne supprime pas, le danger d'impureté ; *Zend-Avesta*, p. XI, p. 149 et *Vendidad*, VII, 29 sq., VIII, 16 sq.

4. Elle porte à Tahiti un nom spécial : *aumiha* ; Ellis, *op. cit.*, p. 405. — Chez les Bribris du Costa-Rica, la chose la plus impure (après le corps d'une femme enceinte pour la première fois) c'est un cadavre : un animal qui passe auprès de la sépulture temporaire est souillé et doit être tué, sa chair ne pourra être mangée ; Gabb. *op. cit.*. p. 499. — De même les Dakhmas sont des lieux maudits « où les bandes de démons se précipitent, où se produisent les maladies », où se perpétrent les crimes ; *Vendidad*, VII, 56 sq.

Digitized by Google

les vivants évitent d'en approcher. La crainte qu'inspire le voisinage de la mort est si intense qu'elle détermine souvent de véritables migrations : aux îles Andaman par exemple, les indigènes, après avoir enterré le mort, désertent le village et s'en vont camper au loin dans des huttes temporaires ; ils ne réintégreront leur habitat normal qu'au bout de quelques mois, lorsque le moment sera venu de recueillir les ossements et de célébrer la cérémonie finale[1]. L'interdit qui frappe l'individu pendant que la mort s'accomplit en lui se communique non seulement au lieu où il se trouve, mais aux choses qui lui ont appartenu : dans diverses îles mélanésiennes, on ne doit pas toucher au canot du défunt, à ses arbres, à son chien, tant que les obsèques définitives n'ont pas levé le tabou mortuaire[2].

L'institution du deuil[3] doit être rattachée aux mêmes représentations. Si l'impureté funèbre se prolonge pendant un temps défini, c'est parce que la mort elle-même se continue jusqu'à l'accomplissement des derniers rites et qu'une solidarité étroite et obligatoire unit à celui qui n'est plus certains des survivants. Plus encore que les faits indonésiens ne nous le laissaient voir, il y a un lien interne entre l'état du défunt et celui de ses proches parents, pendant la phase intermédiaire[4]. C'est ce que marque explicitement une tradition Maori qui relate les dernières paroles d'un chef à son fils : « pendant trois ans, lui dit-il, il faudra que ta personne soit sacrée et que tu restes séparé de la tribu, ... car mes mains pendant tout ce temps ramasseront la terre, et ma bouche mangera constamment des vers et une nourriture immonde, la seule qui soit offerte aux esprits dans le monde d'en bas. Puis quand ma tête tombera sur mon corps et que la quatrième

1. Man, *in Journ. Anthr. Inst.*, XI, p. 281 sq., XII, p. 141 sq. ; on suspend autour du village abandonné des guirlandes de feuilles pour avertir les étrangers du péril.

2. Verguet, *in Revue d'Ethnographie* (1885), p. 193, Somerville, *in Journ. Anthr. Inst.*, XXVI, p. 404.

3. Nous entendons par ce mot non la crise émotionnelle violente qui se produit aussitôt après la mort, quelquefois dès l'agonie, mais l'état durable et prolongé imposé à certains parents du mort jusqu'à un terme prescrit. Sur cette distinction (qui n'a rien d'absolu), cf. Ellis, *op. cit.*, p. 407 sq. ; Lafitau, *op. cit.*, II, p. 438 ; Nassau, *Fetichism*, p. 219.

4. Chez les Todas, le mot *kedr*, qui signifie : cadavre, désigne en même temps l'intervalle compris entre les premières et les secondes obsèques et la condition spéciale où se trouvent les parents du mort pendant cette période ; Rivers, *op, cit.*, p. 368 sq.

Digitized by Google

année sera venue, éveille-moi de mon sommeil, montre ma face à la lumière du jour. Quand je me lèverai, tu seras *noa*, libre[1]. » Ainsi le deuil n'est que le contre-coup direct dans la personne des vivants de l'état même du mort[2].

La solidarité qui unit au défunt ses parents les plus proches s'exprime en certaines sociétés par des usages, dont nous avons déjà rencontré quelques traces parmi les Indonésiens : ces parents, particulièrement la veuve, ont l'obligation de recueillir, soit journellement, soit à des dates déterminées, les liquides que produit la décomposition des chairs pour s'en enduire le corps ou pour les mêler à leur nourriture[3]. Ceux qui observent ces pratiques les justifient en alléguant leur affection

1. Shortland, *Maori religion* (1882), p. 52. — Le récit ajoute qu'avant l'expiration du délai fixé, le fils enfreint une des prohibitions; « alors les restes sacrés de son père se tournèrent contre lui, et il mourut. » Remarquons en passant qu'ici l'âme est censée passer la période de transition dans le pays des morts souterrain et ténébreux : peut-être y a-t-il un rapport entre cette croyance et le fait que le mode de sépulture provisoire pratique est l'enterrement; la destinée finale des âmes des chefs est d'aller rejoindre les dieux dans le ciel, cf. Taylor, *op. cit.*, p. 100. Il ne faut certainement pas voir dans le texte cité la fantaisie arbitraire d'un mourant; car les rites prescrits sont effectivement observés, avec cette réserve que le délai précédant l'exhumation n'est en général que de deux ans; Taylor, *ibid.*, p. 99 sq. et Tregear, *in Journ. Anthr. Inst.* (1889), p. 105. — Notons pourtant que chez les mêmes Maoris on peut par des rites appropriés délivrer même le plus proche parent du mort de la qualité spéciale qu'il a contractée et rompre le lien qui l'unit au mort; le deuil est alors extrêmement réduit, cf. Shortland, *ibid.*, p. 53-63.

2. Nous avons émis la conjecture que dans les cas où la durée du deuil ne coïncide pas avec celle de la sépulture provisoire, une réduction est survenue : cf. plus haut p. 65. Ce fait paraît historiquement démontrable, en ce qui concerne Fiji. Dans cette île (où les premières obsèques sont définitives), le deuil dure seulement de dix à vingt jours; or on appelle cette période « *les cent nuits* » : telle est précisément la durée du deuil et de la sépulture provisoire dans d'autres îles mélanésiennes. Il semble donc que le deuil fijien, dont la durée originale était de cent jours, a subi une réduction. Cf. Wilken, *in Revue Colon.*, VI, p. 349; Codrington, *op. cit.*, p. 282-4; Somerville, *in Journ. Anthr. Inst.*, XXVI, p. 403-4.

3. Cf. pour les Australiens, Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 530, Howitt, *op. cit.*, p. 459, 467-8, 471 ; pour les Papous de la Nouvelle-Guinée, Turner, *Samoa*, p. 348, van Hasselt, *Mitt. Geogr. Ges. Iena* (1886), p. 118; pour les insulaires de Tud, Gill, *in Cambr. Anthr. Exp. to Torres Straits*, V, p. 258, pour ceux des îles Aru, Kolff, *Voyages of the Dourga*, p. 167, Riedel, *op. cit.*, p. 267, Ribbe, *in Festschr. Ver. f. Erdkunde Dresden* (1888), p. 191, Webster, *Through N.-Guinea*, p. 209 sq.; pour les indigènes de Nouvelle-Bretagne, des îles Banks et Gilbert, Danks, *in Journ. Anthr. Inst.*, XXI, p. 354 sq., Codrington, *op. cit.*, p. 268, Hale, *U. S. Explor. Exped.*, VI, p. 99-100, Meinicke, *Inseln des St. Oceans*, II, p. 339 ; pour les Malgaches, Grandidier, *op. cit.*, p. 217; chez les Tolkotins de l'Orégon, le même rite est observé par la veuve au cours de la crémation, Cox, in Yarrow, *op. cit.*, p. 144 sq.

Digitized by Google

pour le défunt et le chagrin qu'ils ressentent de l'avoir perdu. Mais ces mobiles ne suffisent pas à rendre compte du rite ; celui-ci en effet est souvent strictement obligatoire; les femmes auxquelles il incombe sont menacées de la peine capitale si elles ne s'y soumettent pas[1]. Il ne s'agit donc pas simplement de l'expression spontanée d'un sentiment individuel, mais d'une participation forcée de certains survivants à la condition présente du mort. Il faut faire à la mort sa part si l'on ne veut pas qu'elle continue à sévir à l'intérieur du groupe. En communiant en quelque sorte avec le défunt, les survivants s'immunisent eux-mêmes et ils évitent à la société éprouvée de nouveaux malheurs. Quelquefois ils espèrent s'assimiler ainsi les qualités du mort[2], ou absorber la puissance mystique dont le cadavre est le siège[3]. Mais que ce soit par devoir ou par intérêt, ces gens vivent dans un contact intime et continu avec la mort ; et la communauté des vivants les repousse hors de son sein[4].

Cette exclusion ne suppose pas nécessairement un contact matériel des vivants avec le cadavre. Tant que la mort est à l'œuvre, la famille immédiate du défunt est en butte à « l'action ténébreuse des puissances hostiles ». Dans les sociétés peu civilisées, il n'y a pas de distinction nette entre le malheur et l'impureté : l'affliction des gens en deuil les souille profondément[5]. Leur intégrité physique même est entamée ; c'est à peine si leur corps se distingue du cadavre. « Les gens ont horreur de mon corps, dit un Hupa en deuil ; aussi n'ai-je point mon feu là où les autres ont le leur ; ce que les autres mangent, je ne le mange point ; je ne regarde pas le monde, tant mon corps les effraie[6]. » Ce sont bien au propre les « gens

1. Spencer et Gillen, *loc. cit.*, van Hasselt, *loc. cit.*

2. C'est ainsi que ces pratiques se confondent parfois avec l'endocannibalisme proprement dit.

3. C'est un fait courant qu'un objet tabou recèle un pouvoir magique susceptible sous certaines conditions d'être utilisé ; le rite dont il est question ici peut ainsi devenir une simple opération magique, n'ayant plus aucun rapport avec le deuil : cf. Kingsley, *Travels*, p. 478 ; dos Santos, in Theal, *Records*, VII, p. 289.

4. De même, à Tahiti, les embaumeurs, pendant toute la durée de leur travail, étaient évités par tout le monde, car l'impureté mortuaire leur était attachée ; ils ne pouvaient se nourrir eux-mêmes, de peur que la nourriture, souillée par l'attouchement de leurs mains, ne causât leur mort ; Ellis, *op. cit.*, p. 403.

5. Cf. Junod, *Les Ba-Ronga*, p. 55, 471 ; Casalis, *Les Bassoutos*, p. 269 sq.

6. Goddard, *Hupas*, I, p. 78 sq., II, p. 351 ; les gens en deuil sont rangés,

Digitized by Google

de la mort[1] »; ils vivent dans les ténèbres[2], morts eux-mêmes au point de vue social, puisque toute participation active de leur part à la vie collective ne ferait que propager au dehors la malédiction qu'ils portent en eux[3].

Nous nous sommes attaché à faire ressortir la relation qui unit la condition de l'âme et le deuil à l'état du corps, pendant la période qui précède les obsèques définitives; mais nous ne prétendons nullement que les trois termes sont indissolublement liés et ne peuvent se présenter l'un sans l'autre. Cette affirmation absolue se heurterait immédiatement au démenti des faits; car il est à peine besoin de dire que nous

à côté des femmes récemment accouchées ou ayant leurs règles, dans la catégorie des gens ayant un « corps mauvais », gâté. — Chez les Unalit de l'Alaska, le premier jour après la mort tous les habitants du village se considèrent comme mous et sans nerf; ils n'ont qu'un faible pouvoir de résistance aux influences malignes; le lendemain ils se déclarent un peu plus durs ; le troisième jour ils disent que comme le cadavre est en train de se congeler, ils sont près de revenir à leur solidité normale; un bain d'urine les délivre alors du mal et raffermit leur chair; Nelson, *Ann. Rep. Bur. Ethn.*, XVIII, p. 313 sq. On voit qu'il existe une relation étroite entre l'état du cadavre et celui des survivants. Faut-il voir dans cette représentation une forme particulière (en rapport avec le climat arctique) de la croyance générale relative à la dissolution du corps? Notons que l'âme ne quitte la terre que le quatrième jour après la mort et que du moins chez les Esquimaux du bas Yukon (Kwikpagemutes) les obsèques n'ont lieu qu'au bout du même laps de temps; cf. Jacobsen, *Reise an der N.-W. Küste*, p. 196. Voir plus bas, p. 86.

1. C'est le nom sous lequel on désigne les gens en deuil, dans l'île de Mabuiag; *Rep. Cambr. Anthr. Exped.*, V, p. 249.

2. Chez les Basoutos le même mot signifie ténèbres et deuil; Casalis, *ibid.*, p. 335.

3. Citons à titre d'exemple la série des tabous du deuil que l'on rencontre chez les Kwakiutl : pendant quatre jours, le plus proche parent du mort ne doit pas faire un mouvement; puis, après une cérémonie d'ablution, il peut pendant les douze jours suivants bouger un peu mais non marcher; si on lui parle, on est sûr de causer la mort d'un parent; il est nourri deux fois par jour par une vieille femme à marée basse avec du saumon pris l'année avant (noter que tous ces éléments appartiennent à l'ordre des choses contraires à la vie); progressivement, par étapes, il retrouve la liberté de se mouvoir et de communiquer avec les autres; Boas, *Proc. Am. Phil. Soc.* (1887), p. 427. Un silence absolu est même imposé à différents groupes de parentes du mort pendant toute la durée du deuil, chez les Warramunga; Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 525. Une formule typique du tabou alimentaire se rencontre chez les indigènes de l'une des Nouvelles-Hébrides : la « bonne nourriture » est interdite aux parents immédiats du mort; notamment ils ne doivent pas manger les fruits des arbres cultivés, mais seulement les fruits sauvages de la forêt; Codrington, *op. cit.*, p. 281. Rappelons enfin le fait courant que les gens en deuil sont « dispensés des devoirs de civilité », doivent s'abstenir en général du travail social, des fêtes et assemblées publiques, des cérémonies du culte; cf. Lafitau, *op. cit.*, II, p. 438.

Digitized by Google

rencontrons la croyance en un séjour temporaire de l'âme sur la terre et l'institution du deuil prolongé dans des sociétés où aucune trace certaine de doubles obsèques ne nous est signalée. Le terme de la période d'attente est quelquefois fixé d'une manière conventionnelle : c'est ainsi que dans différentes tribus indiennes de l'Amérique du Sud, on attache au cadavre, enterré immédiatement, une corde dont l'extrémité est visible à la surface de la tombe; lorsque cette corde a disparu par suite de la pluie ou de l'usure, c'est signe que l'âme du mort, jusqu'alors présente auprès du cadavre, est enfin partie pour l'autre monde[1]. Mais le plus souvent lorsque le mort reçoit sans délai la sépulture dernière, ce sont les représentations relatives au cours même du temps qui imposent un terme aux observances[2]. La mort ne sera pleinement consommée, l'âme ne quittera la terre, le deuil des vivants ne prendra fin que lorsqu'une période de temps considérée comme complète sera révolue; cette période pourra être le mois ou l'année; le retour du jour marquera alors la clôture de l'ère mauvaise, le recommencement d'une autre vie. Souvent aussi la croyance au caractère éminent et sacré d'un nombre déterminé fait sentir son influence : c'est ainsi sans doute qu'il faut expliquer le fait, si fréquent dans les sociétés de l'Amérique du Nord, que la durée du séjour de l'âme sur la terre ou de son voyage vers l'autre monde est limitée à quatre jours[3]. Faut-il considérer ces faits comme des

1. Cf. pour les Indiens Köggaba de la Colombie, Sievers, *Reise ind. Sierra Nevada*, p. 97; sur les Colorados de l'Equateur, Seler, *op. cit.*, p. 6; sur les Saccha, Koch, *op. cit.*, p. 85.

2. Ces représentations interviennent aussi dans les cas de doubles obsèques, elles déterminent souvent la période jugée nécessaire pour que la dessiccation soit complète; c'est ainsi que la cérémonie finale coïncide souvent avec l'anniversaire de la mort.

3. Cf. pour les Esquimaux, Nelson, *op. cit.*, p. 310 sq., 319, 427; Turner, *Rep. Bur. Ethn.*, XI, p. 192-3; Pinart, *Eskimaux et Koloches*, p. 5; Venjaminov, *in Nouvelles Annales des voyages*, CXXIV, p. 122; etc.; pour les Indiens Otœ, Yarrow, *op. cit.*, p. 97; pour les Sioux Hidatsa, *ibid.*, p. 199; pour les Zuni, Stevenson, *Rep. Bur. Ehn.*, XXII, p. 307-8; pour les Hopi, Voth, *in Field Columb. Mus.* (1905) *Anthr. Ser.*, VIII, p. 20; pour les Sia, Stevenson, *Rep. Bur. Ethn.*, XI, p. 145; pour les Aztèques, voir plus haut p. 69, n. 4; pour les Pipiles, Palacios, in Ternaux-Compans, *Recueil de documents*, p. 37; dans certains de ces textes, la période indiquée est non de quatre jours, mais de quatre mois ou années. — Le nombre 40 joue le même rôle chez divers peuples; cf. sur les Roumains, Flachs, *Rumänische... Todtengebräuche*, p. 63; sur les Bulgares, Strausz, *Die Bulgaren*, p. 451-3; sur les Abchases (mahométans) du Caucase, v. Hahn, *Bilder aus d. Kaukasus*, p. 244-6 (l'âme est en proie à des souffrances expiatoires, les parents sont

Digitized by Google

fragments détachés et modifiés de l'ensemble plus complexe que nous avons analysé? Il est rarement possible de trancher cette question avec quelque certitude; mais on sera tenté d'y répondre par l'affirmative, si l'on admet avec nous qu'il existe une connexion naturelle entre les représentations qui concernent la dissolution du corps, le sort de l'âme et l'état des survivants pendant la même période.

II

LA CÉRÉMONIE FINALE

L'institution d'une grande fête liée aux obsèques définitives est générale chez les Indonésiens : sous des noms divers, elle se rencontre dans la plupart des îles de l'Archipel Malais depuis Nicobar à l'Ouest jusqu'à Halmahera à l'Est. Cette fête, dont la durée est de plusieurs jours, quelquefois même d'un mois[1], a pour les indigènes une importance extrême[2] : elle nécessite des préparatifs laborieux et des dépenses qui souvent réduisent la famille du mort à la misère[3]; de nombreux animaux[4] y sont sacrifiés et consommés dans des banquets qui dégénèrent fréquemment en d'immenses orgies; des invi-

en grand deuil); sur les Barabra (Musulmans de Nubie), Ruete, *in Globus*, LXXVI, p. 339; sur les Tchérémisses, Smirnov, *Populations finnoises*, I, p. 140-4 (l'obligation pour les parents de pourvoir à la nourriture du mort cesse avec le 40e jour); rappelons enfin que quarante jours s'écoulaient entre la mort des anciens rois de France et leurs funérailles, pendant lesquels on servait à manger au roi défunt représenté par une effigie; cf. *Curiosités des traditions*... (1847), p. 294. — Sur le rôle important du nombre sacré 3 (ou 9) dans les usages funéraires des anciens Grecs et Romains, cf. Diels, *Sibillin. Blätter*, p. 40-1.

1. Le Tiwah des Olo Ngadju dure ordinairement sept jours ; Grabowsky, *Tiwah*, p. 196. A Halmahera les cérémonies couvrent tout un mois, parfois davantage; v. Baarda, *Ein Totenfest auf Halmaheira, in Ausland*, p. 903.

2. Kloss (*In the Andamans and Nicobars*, p. 285) nous dit au sujet des habitants de Kar Nicobar que c'est la plus importante de toutes leurs cérémonies.

3. Cf. pour Timor, Forbes, *op. cit.*, p. 434; Braches (*Rhein. Missionsb.*, 1882, p. 105) cite le cas de Dayaks qui se sont engagés comme esclaves afin de pouvoir subvenir aux frais du Tiwah; c'est, d'après Schwaner (in Ling Roth, II, CLXXIII), la fête la plus coûteuse dans le bassin du Barito.

4. Chez les Topebato du centre de Célèbes, lors d'une fête considérée comme peu importante, on mit à mort 80 buffles, 20 chèvres et 30 porcs (Kruijt, *in Med. Ned. Zend. gen.*, XXXIX, p. 35); Rosenberg (*Mal. Archip.*, p. 27) mentionne le chiffre de 200 buffles (dans le cas d'un chef) pour les Bataks de Pertibi.

Digitized by Google

tations sont adressées, pour cette occasion, à tous les villages des environs et ne sont jamais refusées[1]. Aussi cette fête tend-elle à prendre un caractère collectif; les frais dépassent ordinairement les ressources dont dispose une famille isolée; et de plus une pareille interruption de la vie courante ne peut se répéter souvent. Chez les Olo Ngadju, le Tiwah se célèbre en général pour plusieurs morts à la fois, les familles intéressées se partageant entre elles la dépense[2]. Dans d'autres sociétés, la fête se répète régulièrement, tous les trois ans par exemple, et est célébrée en commun pour tous ceux qui sont morts dans l'intervalle[3]; elle intéresse donc directement, non plus la famille de tel mort particulier, mais le village dans son ensemble.

La cérémonie finale a un triple objet : elle doit donner aux restes du défunt la sépulture définitive, assurer à son âme le repos et l'accès au pays des morts, enfin relever les survivants de l'obligation du deuil.

a) *La sépulture définitive.* — Chez les Dayaks du Sud-Est de Bornéo, la dernière demeure du corps est une petite maison, toute en bois de fer, souvent très délicatement sculptée, montée sur des poteaux de la même matière, plus ou moins élevés; un tel monument porte le nom de *sandong*, et constitue une sépulture familiale pouvant contenir un grand nombre d'individus[4], et durer de longues années. On en rencontre deux espèces qui ne varient guère que par leur contenu et leurs

1. Cf. Perham, sur les Dayaks Maritimes, in Roth, I, p. 207; Grabowsky (sur les Olo Maanjan), *in Ausland* (1884), p. 472. A Kar Nicobar, tous les villages de l'île sont conviés à la fête (Solomon, *in J. A. I.*, XXXII, p. 205). — De 800 à 1000 personnes participent quelquefois au principal banquet du Tiwah (Grabowsky, *Tiwah*, p. 203).

2. Hardeland, *Grammatik*, p. 351; Grabowsky, *Tiwah*, p. 188.

3. Cf. pour les Olo Maanjan, Grabowsky, *in Ausland* (1884), p. 47 et Tromp, *Rhein. Missionsb.*, (1877), p. 47; — pour les Alfourous du centre de Célèbes, Kruijt, *op. cit.*, p. 34 : l'intervalle est en moyenne de trois ans; chez les Toundae, la règle est de célébrer la fête quand il y a dix morts dans le village; la date n'est jamais rigoureusement fixe; — pour les habitants de Kar Nicobar, Kloss, *op. cit.*, p. 285 sq., et Solomon, *op. cit.*, p. 209 : la fête revient tous les trois ou quatre ans, mais tous les habitants de l'île ne peuvent pas la célébrer en même temps (sans doute parce que les différents villages font les uns pour les autres fonctions d'assistants et d'hôtes). On attend aussi que les restes de tous les morts soient desséchés. — Ailleurs cette dernière condition n'est pas observée; il s'ensuit que la date des obsèques définitives est indépendante de l'état du cadavre.

4. Une trentaine en moyenne (dans le cas du *sandong raung*) : Grabowsky, *Tiwah*, p. 189; quand un *sandong* est plein, on en construit un second, puis un troisième à côté (Perelaer, *op. cit.*, p. 246).

Digitized by Google

dimensions : le *sandong raung*, destiné à servir de réceptacle aux cercueils contenant les restes desséchés des morts, et le *sandong tulang*, de proportions très réduites, qui ne recueille que les ossements enveloppés dans une étoffe ou enfermés dans un pot, et ayant subi souvent une incinération préalable[1]. L'emplacement de ce monument funéraire n'est pas fixe : souvent le sandong s'élève dans le voisinage immédiat de la maison, à l'intérieur de la clôture qui protège le village[2]; souvent aussi il est établi assez loin, sur un terrain spécialement consacré à la famille[3].

Ces deux types de sépulture définitive ne sont pas particuliers aux Dayaks du Sud-Est ; ils se retrouvent chez d'autres tribus à Bornéo même et dans d'autres îles[4]. Peut-être est-il légitime de les rattacher à des formes plus primitives qui se rencontrent aussi dans la même famille de peuples. Le *sandong tulang* semble bien être dérivé de la coutume, encore en vigueur chez les tribus de l'intérieur de Bornéo, qui consiste à enfermer simplement les restes du mort dans le tronc d'un arbre (bois de fer) qui a été creusé à cet effet[5]; et le

1. Hardeland, *Wörterb.*, p. 503; Braches, *op. cit.*, p. 101; Grabowsky, *op. cit.*, p. 188-9, p. 200-1; Meyer et Richter, *op. cit.*, p. 125 sq.. — *Raung* signifie cercueil, *tulang* ossements. Le *sandong tulang* n'est souvent monté que sur un seul poteau. — L'usage de la crémation des os se rencontre chez différents peuples de l'Archipel Malais, par exemple chez les Bataks, Hagen, *in Tijdschr. v. Ind. T. L. en Vk.*, XXVIII, p. 517; chez les Balinèses, Crawfurd, *op. cit.*, p. 255 et van Eck, in Wilken, *Animisme*, p. 52; chez les Ot Danom, Schwaner, *Borneo*, II, p. 76, p. 151. Cet usage est peut-être dû à l'influence hindoue; en tous cas il n'altère en aucune façon le type normal indonésien.

2. Cf. Schwaner, *op. cit.*, I, p. 217-8 et II, p. 7, 85. 120; Grabowsky, *loc. cit.*; Sal. Müller, *op. cit.*, p. 402 : un village s'enorgueillit du nombre de sandongs qu'il renferme à cause des richesses qu'ils représentent.

3. Cet éloignement tient probablement au caractère *pali* ou tabou de l'ossuaire : cf. Braches. p. 103, Grabowsky, p. 198, n. 1. — Les documents relatifs aux Olo Ngadju ne nous permettent pas d'affirmer si chez eux les sandongs des diverses familles composant le village se trouvent réunis de manière à constituer un véritable cimetière; tel est bien le cas chez les Olo Maanjan du Sihong, d'après Tromp, *Rhein. Missionsb.* (1877), p. 43 et Grabowsky, *in Ausland* (1884), p. 474.

4. C'est ainsi qu'au *sandong raung* correspond le *salong* des Kayans, et au *sandong tulang* le *klirieng* des Dayaks Maritimes de Sarawak ; cf. L. Roth, I, p. 146, 148, Nieuwenhuis, *op. cit.*, I, p. 90 et pour Halmahera, Baarda, *loc. cit.*

5. Cf. L. Roth, *loc. cit.* et p. 152, 153; Grabowsky, *in Ausland* (1888), p. 583 ; Kükenthal, *op. cit.*, p. 270; Tromp, *in Bijdr. t. d. T. L. en Vk. v. Nederl. Ind.*, 5e v., dl. III, p. 92; Schwaner, in Roth, II, app. p. CXCVII; ce dernier auteur indique la possibilité de cette filiation. Les textes cités semblent fournir les intermédiaires entre l'arbre vivant des Orang-Ot et le *sandong tulang*.

Digitized by Google

sandong raung n'est sans doute qu'une modification de l'usage, fort répandu dans l'Archipel Malais, de réunir finalement les cercueils contenant les ossements dans des anfractuosités de rochers ou dans des cavernes souterraines[1].

Cette variété dans les modes de la sépulture définitive[2] est d'ailleurs pour nous secondaire ; l'essentiel est que dans la plupart des cas elle présente un caractère collectif, au moins familial : elle contraste par là nettement avec la sépulture provisoire où le cadavre est, nous l'avons vu, généralement isolé. La translation des restes, lors de la cérémonie finale, n'est donc pas un simple changement de lieu ; elle opère une transformation profonde dans la condition du défunt : elle le fait sortir de l'isolement où il était plongé depuis la mort et réunit son corps à ceux des ancêtres[3]. C'est ce qui apparaît clairement lorsqu'on étudie les rites observés au cours de ces secondes obsèques.

On retire de leur sépulture provisoire les restes de celui ou de ceux pour qui la fête doit être célébrée, et on les ramène au village dans la « maison des hommes » somptueusement décorée, ou dans une maison érigée spécialement à cet effet[4] ;

1. Cf. pour Bornéo, Grabowsky, *Tiwah*, p. 200, Nieuwenhuis, *op. cit.*, I, p. 376, Tromp, *op. cit.*, p. 76, Creagh, *in Journ. Anthr. Inst.*, XXVI, p. 33 (description d'une caverne renfermant 40 cercueils); pour Célèbes, Riedel, *in. Int. Arch. Ethn.*, VIII, p. 108-9, Meyer et Richter, *op. cit.*, p. 139, Adriani, *in. Med. Ned. Zend.*, XLIII, p. 28 et 38, Kruijt, *op. cit.*, p. 236, Matthes, *Verslag van een uitstapje naar de ooster distr. v. Celebes*, p. 68-9; ce dernier auteur a visité trois grandes cavernes souterraines; chacune d'elles contenait une masse d'ossements de morts, rangés les uns auprès des autres, un grand nombre étant renfermés dans des cercueils; ces cavernes avaient servi, avant l'introduction de l'Islamisme, de lieux réguliers de sépulture.

2. Nous n'en avons pas épuisé la liste : ainsi l'enterrement (définitif) est mentionné quelquefois.

3. Braches, *op. cit.*, p. 101. — Dans l'île de Nias, au cours d'une cérémonie analogue sur laquelle nous reviendrons, la veuve appelle le mort et lui dit : « Nous venons te chercher, t'emmener hors de ta hutte solitaire et te conduire dans la grande maison (des ancêtres) » (la hutte solitaire est identique au *pasah* des Olo Ngadju, cf. plus haut p. 51) ; Chatelin, *in Tijdschr. v. Ind. T. L. en Vk.*, XXVI, p. 149. — Il faut, croyons-nous, interpréter dans le même sens les formules prononcées au cours du chant d'ouverture du Tiwah : les esprits y sont adjurés de venir « mettre un terme à l'état d'égarement du défunt qui est semblable... à l'oiseau perdu dans les airs..., à la paillette d'or envolée..., etc. » ; Hardeland, *Gramm.*, p. 219.

4. Grabowsky, *Tiwah*, p. 191, Tromp, *Rhein. Missionsb.* (1877), p. 47, Kruijt, *op. cit.*, p. 32; quand le cadavre a été gardé dans l'habitation des vivants, on le transporte aussi dans la *balai*; Grabowsky, *in Ausland* (1884), p. 472.

Digitized by Google

ils y sont déposés sur une sorte de catafalque [1]. Mais auparavant il faut procéder à une opération que l'un des auteurs nous présente comme l'acte essentiel de cette fête [2] : on lave avec soin les ossements [3]; si, comme il arrive, ils ne sont pas complètement dénudés, on les dépouille des chairs qui y sont encore attachées [4]. Puis on les remet dans une enveloppe nouvelle, souvent précieuse [5]. Ces rites sont loin d'être insignifiants : en purifiant le corps [6], en lui donnant un nouvel attirail, les vivants marquent la fin d'une période et le commencement d'une autre; ils abolissent un passé sinistre et donnent au mort un corps nouveau et glorifié [7], avec lequel il pourra dignement entrer dans la compagnie de ses ancêtres.

Mais il ne part pas sans qu'on lui ait fait des adieux solennels et sans qu'on ait entouré de tout l'éclat possible les derniers

1. Grabowsky, *Tiwah*, p. 192 ; Kruijt, p. 230.

2. Kruijt, p. 26.

3. Cf. pour les Olo Lowangan, Grabowsky, *in Ausland* (1888), p. 583; pour les Dayaks de Kœtei, Tromp, *in Bijdr. t. d. T. L. en Vk. v. Ned.-Ind.*, 5te v., dl. III, p. 76 ; pour les Muruts. L. Roth, I, p. 153 ; pour les indigènes de l'île Babar, Riedel, *Sluik en krœsharige rassen*, p. 362 ; pour Nicobar, Solomon, p. 209. Nous ne trouvons pas cette pratique expressément mentionnée au sujet des Olo Ngadju; on nous dit seulement que les restes sont transférés dans un nouveau cercueil ; cf. Grabowsky, *Tiwah*, p. 200.

4. Kruijt, p. 26, 33. — C'est une opération non seulement physiquement répugnante, mais pleine de dangers surnaturels.

5. Nous suivons Kruijt, *loc. cit.*, et p. 232 : les ossements sont comme emmaillotés dans des morceaux d'écorce d'un arbre déterminé. Dans certains districts on décore la tête pendant la durée de la fête avec un masque de bois (p. 231) ; les ossements avec leur enveloppe sont déposés dans un tout petit cercueil (p. 235). — Cf. pour Timor, Forbes, *op. cit.*, p. 435.

6. Les Olo Maanjan, qui pratiquent la crémation des os, la considèrent comme un acte indispensable de purification : Tromp, *Rhein. Missionsb.* (1877), p. 48.

7. Un passage de Hardeland semble confirmer et compléter cette interprétation (*Wörterb.*, p. 308, au mot *liau*) : pour que la *liau krahang* ou âme corporelle puisse être réunie à l'âme principale, on rassemble tous les restes du cadavre (en priant les bons esprits d'y joindre tous les cheveux, ongles, etc. que le mort peut avoir perdus au cours de sa vie) ; puis Tempon Telon, le psychopompe mythique, en fait sortir la *liau krahang* que sa femme asperge d'une eau vivifiante ; l'âme, ainsi revenue à la vie et à la conscience, est ensuite conduite dans la cité céleste. Comme, dans toute cette cérémonie, les événements (imaginaires) relatifs à l'âme sont l'exacte contre-partie des pratiques accomplies sur le corps, il ne nous paraît pas douteux que les prêtresses font elles-mêmes l'acte qu'elles attribuent à la femme de Tempon. Ce rite a pour objet une véritable résurrection corporelle.

Digitized by Google

jours de son existence terrestre. Aussitôt que le cercueil est déposé sur le catafalque, chez les Olo Ngadju, le veuf, ou la veuve, vient s'asseoir tout auprès : « Tu es encore pour peu de temps parmi nous, dit-il au mort, puis tu t'en iras vers le lieu agréable où demeurent nos ancêtres... ». On cherche à satisfaire le défunt en exposant auprès de ses ossements les vases sacrés et les trésors les plus précieux de la famille, dont il a joui de son vivant et qui lui garantissent une existence opulente dans l'autre monde [1].

Chez les Alfourous du centre de Célèbes, on danse autour des restes des morts pendant le mois qui précède la fête. Puis, lorsque les hôtes sont arrivés, des prêtresses prennent dans leurs bras les ossements enveloppés et, tout en chantant, les promènent processionnellement dans la maison de fête, durant deux jours : de cette manière, nous dit-on, les vivants accueillent pour la dernière fois les morts au milieu d'eux et leur témoignent la même affection que pendant leur vie, avant de prendre définitivement congé de leurs restes et de leurs âmes [2].

Si le lieu de la sépulture est éloigné et voisin du fleuve (comme c'est fréquemment le cas chez les Olo Ngadju), on dépose le cercueil dans un bateau brillamment décoré, tandis que dans un autre prennent place les prêtresses et les parents du mort. Lorsqu'on est arrivé au sandong et que les ossements y ont été introduits, les prêtresses exécutent une danse autour du monument et « prient les âmes de ceux qui y sont déjà ensevelis de vouloir bien faire bon accueil aux nouveaux arrivants ». S'agit-il vraiment d'une prière ? En réalité cette danse et ces chants par leur vertu propre donnent son sens et sa pleine efficacité à l'acte matériel qui vient d'être accompli : ils font entrer le mort dans la communion de ses pères, comme ses os viennent d'être réunis aux leurs dans le sandong. Les vivants partent maintenant avec le sentiment d'être

1. En vertu de l'axiome : « Riche ici-bas, riche là-haut »; cf. Brachés, *op. cit.*, p. 102; Grabowsky, *Tiwah*, p. 192-3. — Sans doute l'âme de chacun des objets exposés est censée suivre le mort; naturellement la famille vivante s'exalte elle-même, dans ses morts, aux yeux des étrangers présents.

2. Kruijt, p. 33 et 235 ; cette interprétation de l'auteur semble d'ailleurs atténuer la portée du rite : comme l'indiquent la présence des prêtresses et le fait de leurs chants, il s'agit d'un acte intéressant directement le salut des morts ; les paroles du chant sont fort obscures. Peut-être faut-il rapprocher ce rite de celui qui est décrit dans le paragraphe suivant.

Digitized by Google

quittes envers le mort : tandis qu'ils étaient venus silencieux, au son d'une musique funèbre, ils rentrent gaiement en chantant et buvant[1]. Ce contraste marque bien le sens des secondes obsèques : elles clôturent la période sombre où la mort dominait, elles ouvrent une ère nouvelle.

Les sentiments que les vivants éprouvent, après ces rites, à l'égard des ossements, diffèrent de ceux que le cadavre inspirait pendant la période précédente. Sans doute les os sont encore investis d'un caractère tel qu'un contact trop intime avec eux paraît redoutable et que souvent on préfère mettre une distance assez grande entre la maison des morts et les vivants[2] ; mais désormais ce n'est plus l'élément de répulsion et de dégoût qui domine, c'est plutôt une confiance respectueuse. On croit que de l'ossuaire émane une influence bienfaisante qui protège le village contre le malheur et aide les vivants dans leurs entreprises[3]. Il suffit que ces représentations et ces sentiments se développent et se précisent pour qu'un véritable culte des reliques se constitue, qui détermine une modification grave dans la nature des obsèques définitives.

En effet, particulièrement lorsqu'il s'agit de chefs ou de grands personnages, la haute opinion que l'on a de la vertu de leurs restes et le désir de s'en assurer le bienfait font que dans certaines tribus on leur donne une place permanente dans la maison même des vivants. Dans l'Archipel Malais, c'est presque toujours la tête seule qui jouit de ce privilège[4] ; elle

1. Hardeland, *Wörterb.*, p. 609, Grabowsky, *Tiwah*, p. 200-1 ; cf. sur les Muruts, L. Roth, I. p. 153.

2. Braches, p. 103 : le sandong, avec tout ce qui l'entoure, est *pali*.

3. Van Lier (sur Timor-laut), *in Int. Arch. Ethn.*, XIV, p. 216. — Aussi s'efforce-t-on de rester en contact avec les morts : chez les Alfourous du centre de Célèbes, on garde des petits morceaux de l'écorce qui a servi à orner les ossements : on les porte à la guerre pour s'assurer la protection des morts (Kruijt, p. 231, n. 1). De même dans l'île de Babar, les femmes qui ont été chargées de déposer les restes dans une caverne de la montagne rapportent de ce lieu des branches d'arbres et en distribuent les feuilles aux habitants du village ; Riedel, *Sluik en krœsharige rassen*, p. 362. — Certains Alfourous de l'Est de Célèbes vont même jusqu'à partager les os entre les membres de la famille qui leur attribuent des vertus magiques ; Bosscher et Matthissen, in Wilken, *Animisme*, p. 179.

4. Les autres ossements ou bien sont portés à un ossuaire collectif ou ne sont pas exhumés du tout ; cf. pour Nicobar, Solomon, p. 209, Kloss, p. 82 ; pour les Bataks de Toba, Wilken, *Iets ov. d. Schedelvereering, in Bijd. t. d. T. L. en Vk. v. Ned. Ind.* (1889), I, p. 98 ; pour les Dayaks, Grabowsky, *in Ausland* (1888), p. 583 (sur les Olo-Lowangan), Bangert, in Wilken,

Digitized by Google

est la partie essentielle du corps et le siège des pouvoirs du mort. Après l'avoir décorée, on la dépose à l'intérieur de la maison ou dans une petite niche voisine ; en certaines occasions, on lui offre de la nourriture, on l'oint avec quelque liquide spécial : elle fait partie du trésor sacré de la famille et garantit sa prospérité [1]. Ainsi les restes des morts ne sont pas toujours réunis finalement dans une sépulture commune avec ceux de leurs pères ; mais cette transformation du rite n'en altère pas gravement le sens. L'existence même d'un culte des reliques suppose la notion qu'entre la collectivité des vivants et celle des morts il n'y a pas une solution de continuité absolue : en revenant prendre place au foyer domestique en qualité d'ancêtres vénérés et protecteurs, ces morts distingués rentrent dans la communion familiale ; mais trop illustres et trop puissants pour aller se perdre dans la foule des morts, ils reçoivent une place d'honneur, à proximité des vivants ; et le culte dont ils sont désormais l'objet accuse fortement le changement que la cérémonie finale a opéré en eux.

Si l'on attend des secondes obsèques des effets favorables à la fois pour les morts et pour les vivants, l'accomplissement de ce rite n'en est pas moins pénible et redoutable à cause du contact intime qu'il suppose avec le foyer même de l'infection funèbre [2]. Aussi de nombreuses tribus, soit à la suite d'une évo-

op. cit., p. 95-6 (sur les Olo Maanjan), Tromp, *Bijdr. t. d. T. L. en Vk. v. Ned. Ind.*, 5te v., dl. III, p. 76 (sur les Tundjung) ; pour Buru, Forbes, p. 405 ; pour l'arch. de Timor-Laut, Kolff, *Voyages of the Dourga*, p. 222, Forbes, p. 324 (le fils du mort porte sur lui les deux premières vertèbres du squelette afin d'écarter le malheur de sa personne). — Notons que chez certains peuples, qui ne conservent point de reliques, on se borne aussi lors des obsèques définitives à rassembler les têtes des morts dans une sépulture collective : cf. Riedel, *Sluik en krœsharige rassen*, p. 142, p. 362.

1. Cf. les textes cités à la note précédente, et Perham, in L. Roth, I, p. 211. — Il s'agit bien ici d'un culte des ancêtres, du moins de certains ancêtres ; mais si la cérémonie finale est susceptible de devenir ainsi le point de départ d'un culte, elle n'a pas nécessairement un caractère cultuel. Les secondes obsèques indonésiennes ne diffèrent pas par leur fonction de nos funérailles, elles n'ont pas pour objet d'adorer ou de propitier des âmes divinisées. Le fait qu'elles sont célébrées longtemps après la mort ne doit pas faire illusion : une action cultuelle se répète indéfiniment à certains intervalles, tandis que la fête du mort au contraire termine une série de pratiques.

2. Cf. plus haut, p. 91, n. 4. — A Nicobar l'exhumation est considérée comme une opération très dangereuse, appelant des précautions et des purifications spéciales : cf. Solomon, *op. cit.*, p. 209. Dans le sud de l'île de Nias, on imposait cette tâche à un individu dont on s'était emparé par

Digitized by Google

lution spontanée, soit sous l'action d'influences étrangères, en sont-elles venues à s'épargner l'ennui et les risques de cette cérémonie. Certains ont alors pris le parti d'avancer la célébration de la fête dûe au mort et de la faire coïncider avec les obsèques immédiates, devenues définitives [1]. Ailleurs, la fête est restée à son ancienne date, mais il ne subsiste plus que des traces de l'ancien usage du changement de sépulture. C'est ainsi que ceux des Alfourous du centre de Célèbes qui sont devenus mahométans n'exhument plus le cadavre : ils se bornent, lors de la cérémonie finale, à ôter toutes les mauvaises herbes de la tombe, à enlever la petite maison qui là recouvrait, à déposer enfin sur la place de nouveaux vêtements d'écorce [2] et des provisions pour le grand voyage que l'âme doit accomplir [3]. Pour peu que ces survivances s'effacent, on en viendra à oublier qu'un des objets essentiels de la cérémonie finale a été la translation des ossements purifiés du lieu de dépôt temporaire dans une sépulture définitive à caractère collectif.

b) *L'accès de l'âme au séjour des morts.* — Parallèlement à cette action qui s'exerce sur les restes matériels du défunt, un service funèbre est célébré qui change la condition de l'âme : il s'agit de mettre un terme à son agitation inquiète en l'introduisant solennellement dans la société des morts. C'est une tâche ardue qui suppose de puissants concours :

violence, puis on lui coupait la tête qui était jointe aux restes du mort (Donleben, *in Tijdschr. v. Nederl. Ind.* (1848), p. 180). Les auteurs récents, en particulier Modigliani (*Un viaggio a Nias*, p. 280), n'ont rien observé de semblable : on donne au mort immédiatement la sépulture définitive.

1. Comme par exemple les Olo Maanjan : cf. Grabowsky, *in Ausland* (1884), p. 471. L'ancienne coutume ne s'est maintenue que chez les riverains du Sihong.

2. Cf. plus haut p. 91, n. 5.

3. Kruijt, *op. cit.*, p. 35. — Le rite de la destruction de la « maison » (temporaire) du mort lors de la cérémonie finale se rencontre aussi dans l'île de Sœmba, corrélativement avec la clôture définitive de la tombe qui jusque-là n'avait été que recouverte d'une peau de buffle desséchée : cf. Ross, *in Verhandl. v. h. Batav. Gen. v. K. en W.*, XXXVI, p. 56-8. — Chez les Olo Ngadju eux-mêmes, quelquefois, on ne procède pas à l'exhumation des restes : alors, tout en récitant des formules appropriées, on plante sur la tombe une tige de bambou bien sculptée ; c'est signe pour l'âme qu'elle peut entrer dans la ville des morts : Grabowsky, *Tiwah*, p. 193 ; cf. aussi Riedel, *op. cit.*, p. 329 (sur les indigènes de Luang Sermata). — Dans le *Gawei Antu*, grande fête funéraire des Dayaks Maritimes, il n'y a pas en général de secondes obsèques ; il est seulement question d'un monument en bois de fer élevé en certains cas sur la tombe, en même temps qu'on y apporte de la nourriture ; Ling Roth, t. I, p. 204-5, 208-9, 258.

Digitized by Google

car la route qui mène dans l'autre monde est semée de périls de toutes natures [1], et l'âme ne parviendra pas au terme de son voyage si elle n'est pas conduite et protégée par quelque puissant psychopompe, comme le Tempon Telon des Olo Ngadju [2]. Afin d'assurer à l'âme cette assistance indispensable, des prêtres et prêtresses, convoqués par la famille du mort, récitent en s'accompagnant du tambour de longues incantations [3].

Il leur faut d'abord aller par delà les nuages inviter les esprits célestes à descendre sur terre où les âmes les attendent [4]; dociles, ils arrivent et, sur la prière des parents des morts, se mettent en devoir de charger leur bateau : ils y font entrer non seulement les âmes des morts, mais aussi celles des animaux immolés pour la fête et de tous les trésors qui y ont été exposés. Au son des tambours et des coups de feu, le navire, conduit par Tempon Telon, commence sa course rapide [5]. A mesure que le dénoûment du drame approche, l'émotion devient plus intense; les assistants écoutent silencieux, tandis que le principal officiant est en

1. Cf. sur les Olo Ngadju, Grabowsky, *Tiwah*, p. 185 sq. (la principale épreuve est le passage d'un tourbillon de feu); sur les Bahau du centre de Bornéo, Nieuwenhuis, *op. cit.*, p. 104.

2. C'est le plus renommé des *sangiang*, ou bons esprits des airs; on le désigne, d'après son principal esclave, par l'appellation de « maître de Telon »; mais son véritable nom est Rawing, le Crocodile; cf. Hardeland, *Gramm.*, p. 352, n. 43. Il est intéressant de noter à ce propos que les sculptures qui ornent le sandong sont en général des serpents et des crocodiles (Perelaer, *op. cit.*, p. 246). D'autre part, dans un passage du chant des prêtresses, Tempon Telon déclare lui-même être un tigre (*ibid.*, p. 281) : or les Dayaks du Mahakam donnent à leurs morts distingués un tigre en bois ayant la tête d'un crocodile, qui, sans doute, est chargé d'assister l'âme dans son voyage (Tromp, *in Bijdr. t. d. T. L. en Vk.*, 5e v., III, p. 63); et le tigre associé au crocodile ou au serpent est souvent figuré auprès du sandong (Hardeland, *ibid.*, p. 257, Grabowsky, *Tiwah*, pl. IX, fig. 9). L'oiseau bucéros joue un rôle analogue. Il est remarquable que ces termes de tigre, de crocodile, ou de bucéros servent constamment dans le jargon des prêtresses à désigner les hommes et les femmes, ainsi que les morts déjà établis dans l'autre monde. On sait que la croyance en une parenté spéciale entre l'homme et le crocodile ou le tigre, et en une transmigration de l'âme après la mort dans le corps de ces animaux, se rencontre fréquemment dans l'Archipel Malais : cf. Epp, *Schilderungen aus Holländisch Ost-Indien*, p. 159-60, Wilken, *Animisme*, p. 68 sq., et (pour le bucéros), Pleyte, *in Revue d'Ethnographie*, IV, p. 313 sq., V, p. 464 sq.

3. Hardeland, *ibid.*, p. 209, Grabowsky, *ibid.*, p. 197-8.

4. Hardeland, *ibid.*, p. 236 sq.

5. *Ibid.*, p. 252. Pour ce qui suit nous nous référons à Ullmann, in Grabowsky, *loc. cit.* : car la description du voyage est sommaire dans le texte de Hardeland et ne fait notamment aucune mention d'épreuves à traverser.

Digitized by Google

proie à une vraie frénésie : les traits crispés, écumant et tout en sueur, il semble s'identifier à Tempon Telon (dont il porte d'ailleurs les attributs), il voit les périls qui menacent son navire, le tourbillon de feu qu'il va falloir franchir. Enfin un cri de triomphe retentit qui soulage l'assistance[1] : ils sont sauvés ! la ville des morts est atteinte !... Les âmes débarquent, elles se mettent à danser autour de leur nouvelle demeure, elles se félicitent : « Il est venu, le jour de notre victoire ! nous voici conduites par Tempon Telon loin de la rive terrestre où s'assemblent les lances des hommes; nous voyons la ville riche où l'or étincelle... » Puis, après avoir mangé le repas copieux que la fête leur apporte, elles font venir leurs esclaves[2] qui les parent, huilent leurs cheveux et noircissent leurs dents : et leur cœur se réjouit ! Alors les ancêtres, qui depuis longtemps résident au pays des morts, s'assemblent et viennent souhaiter la bienvenue aux nouveaux arrivants[3]. Pourtant ceux-ci ne sont pas encore complètement rétablis. Il faut un nouveau voyage (et un chant spécial[4]) pour que les âmes des os, des cheveux et des ongles, réveillées de leur longue torpeur, parviennent à leur tour dans la ville céleste et rejoignent leur maître. Alors l'œuvre est achevée : l'ombre a repris corps, l'âme exilée et errante a maintenant une place fixe au milieu de ses semblables[5] ; à l'existence précaire qu'elle mène depuis la mort succède une vie opulente[6] qui semble perpétuer indéfiniment les splendeurs et l'énorme abondance de la fête funéraire elle-même. Bref, après cette dernière épreuve, l'âme est affranchie, sauvée[7].

1. Elle témoigne de sa joie par des cris et un tapage infernal ; Grabowsky, *ibid.*, p. 198.

2. Ceux que le défunt avait « envoyés à l'avance » de son vivant, en leur coupant la tête, ou les victimes immolées lors de la fête : Braches, *op. cit.*, p. 102-3.

3. Hardeland, *op. cit.*, p. 269-73. — Notons la symétrie entre ces images et les pratiques observées au cours des obsèques : la ronde des âmes autour de la maison céleste correspond à la danse des prêtresses autour du sandong (cf. plus haut p. 92), et la parure des nouveaux arrivés à la toilette des restes matériels.

4. D'ailleurs calqué sur le précédent : Hardeland, p. 283.

5. Tous habitent ensemble ; les familles se reconstituent : Grabowsky, *ibid.*, p. 186 ; cf. Kruijt, *op. cit.*, p. 28-9. — Certaines catégories de morts habitent pourtant à part ; nous reviendrons sur ce point.

6. Grabowsky, p. 187 ; Kruijt, *loc. cit.*

7. Cf. Grabowsky, p. 188 ; mais il a tort d'appliquer à l'âme le mot qui sert à désigner la fête : *tiwah*, comme nous le verrons, doit s'entendre des survivants.

Digitized by Google

S'il faut en croire le missionnaire Braches, cette description du voyage de l'âme et du village céleste ne serait qu'une fable inventée à plaisir par les prêtres psychopompes; au fond, pour ceux-ci comme pour tous les Dayaks, l'âme est attachée aux restes corporels et réside à l'intérieur ou dans le voisinage du sandong[1]. En effet il y a un lien étroit entre le réceptacle des ossements et la « ville des morts » : c'est l'âme ou la substance spirituelle de la maison-ossuaire et des brillants accessoires qui l'environnent qui va constituer dans le ciel, après avoir subi une transfiguration, la demeure et les trésors des morts[2]. Les chants magiques ne font que transposer dans la langue du mythe les pratiques accomplies sur les ossements. Mais cette transposition n'est pas une fiction mensongère. Sans doute « l'unique consolation du Dayak, c'est la pensée d'être un jour réuni à ses pères[3] » ; mais cette réunion, qui est, en ce qui concerne le mort, l'objet essentiel de la cérémonie finale, s'opère en même temps par deux voies différentes, par la déposition des restes dans une sépulture commune et par l'accès de l'âme au séjour collectif des morts ; les deux événements sont solidaires et également essentiels : le rite fournit à la représentation un support matériel, l'imagination prolonge et achève ce qui n'est qu'indiqué par le rite.

L'âme n'entre point dans la ville céleste pour y jouir d'un repos éternel ; l'immortalité n'appartient pas plus aux habitants de l'autre monde qu'à ceux de celui-ci. Pendant la durée de sept générations l'âme reste au ciel ; mais chaque fois qu'elle a atteint le terme d'une existence, elle doit mourir pour renaître ensuite[4]. Après sa septième mort, l'âme redes-

1. Braches, p. 102-3. Il conclut : « le Tiwah n'a donc pas d'autre objet que de transporter les ossements du mort du cercueil provisoire dans le sandong et de conduire l'âme de la « colline où le cercueil était caché » au lieu du sandong ».

2. Grabowsky, *Tiwah*, p. 190. — Un Dayak déclarait un jour après avoir entendu le sermon d'un missionnaire : « Notre ciel à nous c'est le sandong » ; Grabowsky, *ibid.*, p. 198. Il ne faut pas voir une négation de la céleste « ville des âmes » dans cette phrase destinée simplement à opposer aux prédications chrétiennes le système de croyances dont le sandong est l'expression visible. — Cf. sur les Alfourous, Kruijt, *op. cit.*, p. 235.

3. Braches, p. 105.

4. Chez certaines tribus Dayaks de Sarawak, le nombre des morts successives est seulement de trois; Ling Roth, I, p. 213; Chalmers (in Roth, I, p. 167) en mentionne quatre, mais la première correspond à la fin de la période transitoire et à l'entrée au pays des âmes ; pendant chaque existence l'âme

Digitized by Google

cend sur la terre et s'introduit dans un champignon ou dans un fruit, de préférence à proximité du village. Qu'une femme vienne à manger ce fruit ou ce champignon, l'âme entrera dans son corps pour renaître bientôt sous forme humaine. Mais si le fruit est mangé par certains animaux, un buffle, un cerf ou un singe, l'âme se réincarnera dans un corps animal : ce dernier est-il enfin consommé par un homme, l'âme reviendra après ce détour parmi les humains[1]. Si au contraire le fruit ou l'animal meurent sans qu'aucun homme les mange, l'âme se dissipe alors pour de bon[2]. Sauf ce cas, qui chez les Olo Ngadju paraît exceptionnel, on voit que l'âme est destinée à parcourir sans fin le cycle des morts et des renaissances et que son séjour au ciel, parmi les ancêtres, n'est qu'un stage séparant deux incarnations terrestres, humaines ou animales. La mort n'est donc pas pour ces peuples un événement singulier, ne se produisant qu'une fois

porte un nom distinct. La même croyance en trois morts successives se retrouve chez les Alfourous du centre de Célèbes (Kruijt, *op. cit.*, p. 29) : l'âme passe chaque fois dans un nouveau séjour ; les noms que portent ces différents lieux sont manifestement d'origine hindoue ou musulmane ; mais le fond de la croyance est original. — Les indigènes de Nias croient à neuf morts successives : les vies de l'autre monde durent juste le même nombre d'années que la précédente existence terrestre (Wilken, *Animisme*; p. 65).

1. D'après Perelaer, *op. cit.*, p. 17-8, les Dayaks mangent volontiers la viande de ces animaux parce que ceux-ci ont une nourriture exclusivement végétale, et qu'il y a par suite de grandes chances pour qu'ils logent en eux une âme humaine. Au contraire, Hendrichs (*in Mitt. d. Geogr. Ges. z. Iena* (1888), p. 106-7) nous dit que de nombreux Dayaks ne consomment pas la chair des cerfs ou des sangliers ni certaines feuilles de palmier, parce que l'âme de leurs grands parents pourrait y être renfermée. Les deux témoignages, quoique contradictoires, concordent sur le point essentiel. Au sujet des buffles, Braches (p. 103) nous dit que, selon les Olo Ngadju, ils ont le même arrière-grand-père que les hommes ; aussi les sacrifie-t-on lors du Tiwah au lieu des victimes humaines prohibées. Cf. Nieuwenhuis, I, p. 103, 106.

2. Nous exposons la croyance sous la forme qu'elle présente chez les Olo Ngadju (cf. Braches, p. 102, Grabowsky, *Tiwah*, p. 187) et chez les Olo Maanjan (Grabowsky, *in Ausland* (1884), p. 471). Mais elle se retrouve au moins fragmentairement chez d'autres peuples de l'Archipel. — Cf. pour les Balinèses, Wilken, *Animisme*, p. 61-2 : l'âme après son existence céleste redescend sur terre sous forme de rosée et se réincarne dans un enfant de la même famille, ce qui explique les ressemblances ataviques ; pour l'île de Nias, Wilken, *ibid.*, p. 65 ; pour les Dayaks du Nord-Ouest, L. Roth, I, p. 167, 213, 217-9 ; dans plusieurs tribus, la croyance en une réincarnation a disparu : l'âme revient sur terre sous forme de rosée ou disparaît dans quelque plante ou insecte anonyme de la forêt ; son existence réelle et personnelle est abolie. Il y a là sans doute un appauvrissement de la croyance primitive dont les Olo Ngadju peuvent nous donner une idée.

Digitized by Google

dans l'histoire de l'individu ; c'est un épisode qui se répète indéfiniment et qui marque simplement le passage d'une forme d'existence à une autre.

En mettant un terme aux peines de l'âme, la cérémonie finale ôte toute raison d'être aux dispositions malveillantes qu'elle nourrissait depuis la mort contre les survivants. Sans doute il reste vrai, même après la grande fête funéraire, que les morts appartiennent à un autre monde et qu'un contact trop familier avec eux est dangereux pour les vivants[1]. Pourtant, en général, les âmes laissent en paix leurs parents une fois que ceux-ci se sont acquittés de leurs derniers devoirs envers elles[2]. Cette formule négative est en bien des cas insuffisante : entre la communauté des vivants et celle des morts il y a relations régulières et échange de bons offices[3]. Dans certaines sociétés indonésiennes un véritable culte est rendu aux âmes apaisées qui viennent alors prendre place, auprès du foyer domestique, dans un objet consacré ou une statuette du mort qu'elles animent : leur présence, dûment honorée, garantit la prospérité des vivants[4]. Ainsi l'acte qui réunit

1. Cf. Perham, in Roth, I, p. 208 : la présence des morts est désirée, mais seulement au moment convenable et de la manière convenable.

2. Voir plus haut p. 61. — Cf. St-John, in L. Roth, II, p. 142 : « alors (après la fête) les Dayaks oublient leurs morts et les esprits des morts les oublient ».

3. Les vivants offrent aux morts des sacrifices, les morts par leur puissance assurent le succès des entreprises terrestres, en particulier de la récolte : cf. Kruijt, *op. cit.*, p. 31, 36.

4. Dans l'île de Roti, le jour même où l'âme part pour le pays des morts, on découpe suivant un modèle déterminé une feuille de palmier, on l'asperge du sang d'un animal sacrifié ; cet objet (appelé *maik*) qui porte désormais le nom du mort, est attaché à la suite d'autres, identiques, qui représentent les morts plus anciens, et suspendu sous le toit ; cette cérémonie équivaut, nous dit-on, à une canonisation du défunt. Lorsque le *maik*, par suite de l'usure et des vers disparaît, il n'est pas remplacé : on distingue deux classes d'esprits (*nitus*), ceux du dedans, qui ont encore leur *maik*, à qui l'on sacrifie à l'intérieur de la maison, et ceux du dehors, dont le nom ne vit plus que dans la mémoire des vivants à qui l'on sacrifie au dehors. Ainsi le culte domestique ne s'adresse qu'aux ancêtres les plus proches ; au bout d'un certain temps, les âmes vont se perdre dans la collectivité des ancêtres communs à tout le village : cf. Heijmering, *Tijds. v. Ned. Ind.* (1844), VI, p. 365-6, 91, Graafland, *Mitt. d. Geog. Ges. z. Iena* (1890), VIII, p. 168, Sal. Müller, *op. cit.*, p. 289, Wilken, *Anim.*, p. 195 ; cf. pour les Philippines, Blumentritt, *Ahnencultus*, p. 150. — Dans le Nord de l'île de Nias, il existe, à côté de l'âme-ombre qui se rend dans l'autre monde peu de temps après la mort, une âme-cœur qui, au bout de vingt ou trente jours, se transforme en une araignée plus ou moins authentique ; celle-ci reste auprès du cadavre jusqu'à ce que ses parents viennent la chercher sur la tombe et la ramener en grande pompe

Digitized by Google

l'âme du mort à celles des ancêtres lui donne parfois le caractère d'une divinité tutélaire et la fait rentrer solennellement au cœur de la maison familiale[1].

c) *La libération des vivants.* — Les rites envisagés jusqu'à présent avaient pour objet immédiat le bien du mort; s'ils profitaient aux vivants, ce n'était que par contre-coup. Mais on observe au cours de la fête funéraire une série de pratiques non moins importantes, qui ont directement pour but de mettre fin au deuil des parents du mort et de les réintroduire dans la communion sociale[2].

Dès le premier jour du Tiwah, après un banquet auquel les femmes seules ont pris part, l'une d'entre elles prépare sept petits paquets de riz pour les âmes des morts et sept autres pour les mauvais esprits ; en même temps elle prononce une formule qui révèle clairement la signification de cet acte : « je dépose ici votre nourriture ; par là je brise toute résistance, tout ce qui est impur, tous les mauvais esprits, tous les mauvais rêves, et je mets un terme à tous pleurs[3] ». Cette offrande marque que le moment est venu pour les vivants de se séparer des morts, de dissiper l'atmosphère inquiétante qui les enveloppait pendant le deuil. Ce n'est là que la première indication d'un thème qui sera repris bien des fois au cours de la fête.

dans la maison familiale où elle réside dans une petite statuette, attachée aux images des ancêtres et placée près du foyer : Chatelin, *in Tijds. v. Ind. T. L. en Vk.* (1881), XXVI, p. 147-155, Modigliani, *op. cit.*, p. 290, 293 sq., 646-7. Il paraît certain que la cérémonie de l'extraction des âmes, célébrée pour plusieurs morts à la fois, est identique à la fête funéraire finale (après abandon du rite des secondes obsèques).

1. Ces faits sont étroitement liés à ceux qui ont été exposés plus haut, p. 93-4; peut-être même ne faut-il voir dans le *maik* ou la statuette que des substituts de la tête du mort. Certaines îles de l'archipel Timor-laut nous présentent une forme de transition : on garde dans la maison la tête du mort et on fait en outre une statuette qui représente le mort. L'âme ne réside en permanence ni dans le crâne, ni dans la statuette ; quand on l'évoque, on la laisse choisir entre ces deux résidences : le fait qu'une mouche se pose sur l'une ou l'autre révèle le choix de l'âme ; cf. Wilken, *Anim.*, p. 178-9.

2. C'est cet élément de la cérémonie finale qui lui donne son nom chez les Olo Ngadju ; car le mot *tiwah* signifie : être libre, relevé de l'interdit ; c'est exactement le contraire de *pali* (de même que *noa* en Maori s'oppose à tabou) ; Hardeland, *Wörterbuch*, p. 608.

3. Grabowsky, *Tiwah*, p. 196. — Perham (in Roth, I, p. 209) mentionne chez les Dayaks de Sarawak un rite analogue qui constitue, nous dit-il, un élément important de la fête : une certaine quantité de *tuak* (boisson enivrante) a été mise à part dans un bambou et consacrée aux âmes ; elle est bue solennellement par un vieillard.

Digitized by Google

Dans le chant même des prêtresses qui doit conduire les âmes dans la ville céleste, les vivants, en particulier les parents des morts, tiennent la plus grande place. Pendant toute la durée des incantations, les prêtresses portent dans les plis de leurs vêtements, comme de petits enfants[1], les âmes des donateurs de la fête; chaque fois qu'elles montent au ciel pour appeler à leur aide les bons esprits, elles emmènent avec elles leurs protégés. D'ailleurs une sorte de fascination attire les âmes des vivants vers les régions d'en haut : il faut avoir soin de les rappeler par leur nom, si l'on ne veut pas qu'elles restent dans l'autre monde où elles ont suivi les morts[2]. Mais ces voyages spirituels ne sont pas accomplis en vain. Les prêtresses ne manquent jamais d'attirer sur les donateurs de la fête l'attention des esprits : « debout, crient-elles au plus puissant d'entre eux, presse le corps[3] de celui que voici pour en chasser le malheur; éloigne la puanteur qui pétrifie comme la foudre, dissipe le nuage impur du mort; rejette le destin qui abaisse et qui fait reculer la vie[4]... » Ce n'est pas assez de « tuer l'adversité[5] » qui opprimait les survivants; il faut que Tempon Telon, en aspergeant leur corps d'une eau vivifiante, les régénère[6] et leur assure une longue vie, il faut qu'il leur communique « les charmes puissants qui donnent la richesse, le succès dans le commerce, et l'éclat de la gloire.[7] »

1. Aussi les parents du mort sont-ils souvent désignés sous cette appellation dans le chant des prêtresses: Hardeland, *Gramm.*, p. 216.

2. *Ibid.*, p. 225 sq., p. 276.

3. C'est l'opération bien connue en magie curative qui consiste à retirer du corps du patient la chose mauvaise qui y était logée ; ici les esprits (et peut-être effectivement les prêtresses) en font sortir « la pierre qui borne (i. e. écourte) la vie ».

4. Hardeland, p. 246; nous extrayons, à titre d'exemple, ces formules d'une série beaucoup plus longue, qui est répétée plusieurs fois (avec quelques variantes) au cours de ces chants : cf. p. 216 sq., p. 231, p. 244, p. 323.

5. *Ibid.*, p. 245 : le malheur est rendu inerte, sans force, comme les poissons, quand on empoisonne la rivière.

6. Cf. plus haut p. 91. La même action qui, appliquée aux restes du mort, le fait renaître à une autre vie, renouvelle la personne des survivants.

7. *Ibid.*, p. 276 sq., p. 290. Au fond de tous ces textes se trouve la distinction entre deux espèces contraires de la puissance magique : l'une (*sial, palahan*), qui comprend tout ce qui amoindrit le pouvoir vital ou social de l'individu, l'autre qui constitue ou renforce ce même pouvoir. L'effort des prêtresses tend à paralyser la puissance adverse qui avait prise sur les parents du mort pendant le deuil et d'autre part à mettre à leur disposition une forte réserve d'énergie (mystique) bienfaisante.

Digitized by Google

Naturellement les prêtresses accomplissent en même temps les actes que leur chant impose ou prête aux esprits célestes[1] ; et ces rites tant oraux que manuels opèrent dans la personne des survivants un changement profond[2] : délivrés du mal qui les possédait, ils vont rentrer dans la vie régulière avec une provision fraîche de puissance vitale et sociale[3].

Mais pour que les vivants soient guéris de leur impureté, un sacrifice est indispensable, de préférence celui qui, aux yeux des Dayaks et de la plupart des Indonésiens, est doué d'une efficacité irrésistible : l'immolation d'une victime humaine dont la tête est coupée et sera ensuite conservée[4]. Un jour entier, lors du Tiwah, est consacré à ce rite essentiel. Les prisonniers ou esclaves, auxquels une opération magique a préalablement enlevé leur âme, sont enchaînés au poteau sacrificiel ; collectivement les parents mâles du mort font fonction de sacrificateurs, dansant et bondissant autour de la victime, et la frappant de leur lance au hasard. Les hurlements de douleur sont salués par des clameurs joyeuses, car plus la torture est cruelle et plus les âmes, au ciel, deviennent heureuses. Enfin, au moment où la victime tombe à terre, elle est décapitée solennellement au milieu d'une allégresse intense ; son sang est recueilli par une prêtresse qui en asperge les survivants « afin de les réconcilier avec leur parent mort » ; la tête sera soit déposée avec les ossements du défunt, soit fixée au sommet d'un pieu élevé près du sandong[5]. A coup sûr, le sacrifice

1. Cf. *ibid.*, p. 231 ; p. 354, n. 77.

2. Ce changement est même physique : pendant le deuil les os étaient disjoints (comme c'est le cas, disent les Dayaks, chaque fois que l'organisme est épuisé ou faible) : ils sont lors du Tiwah rattachés de nouveau les uns aux autres.

3. La maison aussi et le mobilier doivent être purifiés : à cet effet on les gratte et les bat, de manière à en faire sortir les « choses mauvaises » (conçues comme des personnes vivantes) ; celle-ci vont se poser sur les prêtresses qui les emmènent au dehors et les chassent sur des bateaux vers « leur demeure située au milieu de la mer » ; cf. Hardeland, *ibid.*, p. 328 sq., 368 ; Grabowsky, *Tiwah*, p. 202.

4. Cf. Wilken, *Animisme*, p. 124 sq. ; *in Revue coloniale*, III, p. 258 ; *in Bijdr. t. d. T. L. en Vk. v. Ned. Ind.* (1889), I, p. 98 sq. ; cf. St-John, in Roth, II, p. 143.

5 Grabowsky, *Tiwah*, p. 194, 198 sq. ; cf. sur les Dayaks Maritimes, L. Roth, I, p. 258 : l'aspersion des parents avec le sang de la victime a pour objet de « marquer que l'*ulit* ou tabou est levé ». — Telle est la forme complexe et originale du rite ; mais quand un esclave ou un prisonnier vivants ne sont pas disponibles, on se procure par un meurtre une tête autour de laquelle les hommes exécutent le simulacre du sacrifice

Digitized by Google

funéraire n'est pas destiné seulement à libérer du tabou la famille du mort ; ses fonctions sont aussi complexes que l'objet de la fête dont il est l'acte décisif, et la furie mystique des sacrifiants, en même temps qu'elle désacralise les vivants, donne à l'âme du mort la paix et la béatitude et (sans doute) régénère son corps[1]. Entre ces changements d'état que consomme à la fois la vertu du sacrifice, la libération des gens en deuil est seulement le plus apparent, celui qui intéresse le plus directement les vivants[2].

Toute cérémonie religieuse doit être suivie de certains rites, qui affranchissent les participants du caractère dangereux qu'ils ont contracté et les rendent aptes à rentrer de nouveau dans le monde profane. Ces rites prennent lors de la fête funéraire une importance particulière, au point de constituer parfois une seconde fête, distincte de la première et lui succédant. En effet le péril encouru lors d'une cérémonie comme le Tiwah est particulièrement intense. Sans doute elle est bienfaisante dans ses conséquences et constitue une sorte de victoire sur le malheur ; mais d'autre part elle touche elle-même au règne de la mort, elle oblige les vivants à des rapports intimes avec les puissances mauvaises et avec les habitants de l'autre monde. Aussi les parents du mort et, avec eux, tous ceux qui ont travaillé à l'œuvre funèbre sont-ils tenus de se purifier. Ils prennent un bain dans la rivière ; pour en

(cf. Tromp, *Bijdr. t. d. T. L. en Vk...*, 5e v., III, p. 81). Lorsque les auteurs mentionnent uniquement « l'acquisition d'une tête humaine », c'est que l'observation a été tronquée ou que le rite a subi une simplification : la « chasse aux têtes » est le substitut d'un véritable sacrifice.

1. Nous ne pouvons pas apporter la preuve positive de cette dernière assertion : cf. pourtant Rosenberg, *D. Mal. Archip*, p. 157 sq. : dans le Sud de Nias, on fait en sorte que la victime exhale son dernier souffle sur le cadavre (la fête est célébrée peu de temps après la mort). Nous ne pouvons que conjecturer par analogie que le sang de la victime a dû être employé à vivifier les restes ; cf. plus haut p. 91, n. 7.

2. On s'étonnera peut-être que nous ne mentionnions pas ici la croyance qui apparaît au premier plan dans beaucoup de documents et que Wilken, entre autres, considère comme génératrice du sacrifice funéraire : les âmes des victimes serviront d'esclaves, ou tiendront compagnie au mort dans la ville céleste. C'est que, pour nous, cette représentation, si répandue soit-elle, est secondaire et n'exprime pas la nature du rite. L'interprétation de Wilken l'oblige à considérer le sacrifice funéraire comme une espèce à part, radicalement distincte des sacrifices humains pratiqués en d'autres occasions (naissance d'un fils, mariage, inauguration d'une nouvelle maison, etc.) ; alors qu'au fond il s'agit dans tous les cas d'une même opération : changer l'état des personnes (ou des choses) pour les rendre capables d'entrer dans une phase nouvelle de leur vie. — Cf. Hubert et Mauss, *Le Sacrifice, in Année Sociologique*, t. II.

Digitized by Google

augmenter l'efficacité, on mêle quelquefois à l'eau le sang d'animaux sacrifiés ; et tandis qu'ils regagnent la rive à la nage, les prêtresses, qui les suivent en bateau, écartent de leur corps les influences malignes à l'aide de torches brûlantes ou de balais consacrés[1]. Enfin si tous les rites ont été exactement observés, les vivants sont lavés de toute souillure et affranchis de la contagion mortuaire.

On n'a point attendu d'ailleurs l'accomplissement de ces dernières pratiques pour réintégrer solennellement dans la société ceux qui de par leur deuil en étaient exclus. On leur fait échanger les vêtements qu'ils portaient contre de nouveaux, conformes à l'usage ; ils font la toilette de leur corps ; les hommes ceignent leur beau poignard et les femmes reprennent leur parure. Un grand banquet, auquel les hôtes contribuent pour leur part, et des danses joyeuses marquent la levée du ban qui pesait sur les proches parents du mort : ils sont libres désormais de se mêler aux autres hommes et de reprendre le train ordinaire de la vie[2]. On le voit, il y a un parallélisme complet entre les rites qui introduisent le mort, lavé et vêtu de neuf, dans la compagnie des ancêtres et ceux qui font rentrer sa famille dans la communion des vivants : ou plutôt c'est un seul et même acte libérateur appliqué à deux catégories différentes de personnes.

Les sociétés sur lesquelles a porté la précédente étude appartiennent à un type de civilisation relativement avancé : c'est à peine si on y rencontre çà et là des traces de totémisme. Or un système religieux qui affecte aussi profondément l'organisation et la vie des sociétés où il domine doit évidemment imprimer sa marque sur les croyances relatives à la mort et à l'au-delà et par suite sur le rituel funéraire. Il est donc d'un intérêt particulier pour nous de définir la nature des obsèques définitives dans une société où le toté-

1. Grabowsky, *Tiwah*, p. 203 sq. ; *in Ausland* (1884), p. 474, p. 448-9 ; *ibid.* (1888), p. 583-4. — Chez les Olo Ngadju, la famille du mort monte dans une barque qui au milieu de la rivière est chavirée par les prêtresses : ceci est répété trois fois. Chez les Olo Maanjan, les participants à la fête se baignent dans le sang d'animaux sacrifiés au-dessus de leur tête dans la *balai* même ; au cours de cette cérémonie on élève à l'entrée du village une grande statue en bois destinée à prolonger jusqu'à la prochaine fête du même genre le bon effet de celle qui vient d'avoir lieu et à tenir à distance les mauvais esprits.

2. Grabowsky, *Tiwah*, p. 202-3 ; Perham, in L. Roth, I, p. 209 ; *ibid.*, p. 258 ; Tromp, *op. cit.*, p. 81.

Digitized by Google

misme existe à l'état d'institution vivante. Les observations faites par Spencer et Gillen sur les tribus du Centre Australien nous apportent les éléments d'information nécessaires.

Rappelons brièvement la croyance sur laquelle repose l'organisation totémique dans ces tribus. Chacun des groupes totémiques actuellement existants tire son origine d'un ou de plusieurs ancêtres[1], semi-humains, semi-animaux, qui sortirent de terre dans les temps très anciens. Ces ancêtres parcoururent en tous sens le territoire tribal, s'arrêtant en de certains endroits pour y établir leur camp et pour pratiquer des cérémonies sacrées ; finalement ils s'enfoncèrent à nouveau sous la terre. Mais ils ne disparurent pas tout entiers, car en chaque lieu où ils avaient séjourné et où quelques-uns d'entre eux étaient morts[2], ils laissèrent derrière eux leurs âmes et un certain nombre d'autres âmes qu'ils portaient avec eux, formant ainsi sur leur passage une multitude de colonies d'esprits liées à quelque objet naturel déterminé, un arbre ou un rocher par exemple. Ce sont ces âmes qui par leurs renaissances successives constituent le groupe totémique humain ainsi que l'espèce éponyme[3] ; car chaque membre vivant de la tribu n'est que la réincarnation temporaire soit d'un ancêtre particulier dont il porte en certains cas le nom[4], soit d'une des âmes émanées de lui[5].

1. Chez les Arunta, les ancêtres totémiques formaient déjà un groupe plus ou moins nombreux, tandis que chez les Warramunga c'est ordinairement un ancêtre unique qui est censé avoir donné naissance à toutes les âmes dont le groupe dispose actuellement ; la différence n'est pas absolue, car même chez les Arunta, les ancêtres ont laissé derrière eux, d'autres âmes que la leur, liées à des objets sacrés (churinga) qu'ils portaient avec eux : *Northern Tribes*, p. 150 sq., 161 sq..

2. Ceci est expressément indiqué au sujet des Arunta : *Native Tribes*, p. 123 sq., *Northern Tribes*, p. 150, et ch. XIII, passim ; mais dans d'autres tribus la mort d'un ou plusieurs ancêtres n'est pas donnée comme une condition nécessaire de la formation d'un centre totémique; les âmes individuelles, de même que les animaux et les plantes, sont issues du corps de l'ancêtre tandis qu'il accomplissait des cérémonies : *Northern T.*, p. 157, 162, 301 ; la mort des ancêtres a d'ailleurs le même effet : *ibid.*, p. 204, 247, 250 : notons que chez les Warramunga les colonies d'âmes qui alimentent le groupe ayant pour totem le serpent mythique Wollunquà semblent s'être formées aux lieux où l'ancêtre unique essaya de pénétrer sous terre, avant de pouvoir enfin y parvenir : *ibid.*, p. 241-2.

3. *Northern T.*, p. 330-1, p. 157, n. 1, p. 313.

4. C'est ce qui arrive fréquemment chez les Arunta, *ibid.*, p. 581 ; ce nom est sacré et n'est connu que des membres les plus âgés du groupe totémique.

5. Chaque individu sait exactement de quel lieu émane l'âme incarnée

Digitized by Google

Chez les Binbinga, un an environ après la mort[1], un messager, envoyé par le père du défunt, va convoquer d'autres groupes de la tribu; il porte avec lui un os du bras du mort, peint en rouge, enveloppé rituellement; cet objet sacré rend sa personne inviolable et tous ceux à qui il a été présenté ne peuvent s'empêcher de le suivre. Une fois que les étrangers sont arrivés et que par des rites appropriés la communion s'est établie entre eux et leurs hôtes, la cérémonie véritable commence : pendant la soirée et toute la nuit suivante, on chante des chants sacrés relatifs à l'ancêtre totémique du mort. Le lendemain, les individus appartenant au groupe dont il était membre se décorent avec le symbole de leur totem et exécutent les mouvements rythmiques accompagnés de chants qui constituent la plupart des cérémonies totémiques. Enfin les ossements, qui dès la veille ont été apportés par le père sur le terrain consacré, sont déposés à l'intérieur d'un tronc creux, sur l'extérieur duquel ont été peintes des représentations du totem du mort. Ce cercueil est porté dans les branches d'un arbre surplombant un étang et il ne sera plus touché; l'endroit est sacré au moins pour un certain temps et les femmes ne peuvent en approcher[2].

La cérémonie finale des Warramunga[3] se distingue de la précédente par quelques traits notables. D'abord les rites essentiels des obsèques définitives sont accomplis, non sur l'ensemble des ossements[4], mais sur un des os du bras que l'on a mis à part et soigneusement enveloppé : il y a là un phénomène de substitution de la partie au tout qui se produit fréquemment; et le choix du radius s'explique sans doute

en lui, et il est uni par une relation étroite à ce lieu sacré pour lui: son nom secret en est parfois dérivé (chez les Warramunga); cette « patrie » de son âme constitue son identité et détermine sa position et sa fonction dans la communauté religieuse. *Native T.*, p. 132, *Northern T.*, p. 448 sq., p. 583-4, p. 254, p. 264.

1. Voir plus haut, p. 73.

2. *Northern T.*, p. 550-4, p. 173-4.

3. La description de nos auteurs se réfère à certains groupes de la section méridionale de cette tribu; cf. p. 168.

4. Ceux-ci, aussitôt après avoir été retirés de la sépulture temporaire, sont déposés sans cérémonie dans une fourmilière, sans qu'aucun signe extérieur dénote leur présence; cf. p. 532-3. Peut-être faut-il rattacher cette pratique au fait que les fourmilières sont considérées quelquefois comme le siège d'âmes laissées par les ancêtres : le fait nous est justement attesté pour le groupe totémique auquel appartenait l'individu dont les auteurs ont vu les obsèques; cf. p. 241.

Digitized by Google

par la connexion étroite qui est censée exister entre l'âme de l'individu et lui[1]. De plus le dernier rite funéraire a toujours lieu immédiatement après la fin d'une série de cérémonies relatives à l'ancêtre du groupe totémique auquel le défunt appartenait, ou du moins d'un groupe de la même phratrie[2]. Dans l'un des cas observés par Spencer et Gillen, la sépulture définitive devait être donnée à une femme qui avait pour totem le grand serpent mythique Wollunqua. Depuis dix-sept jours le radius de la morte avait été ramené solennellement dans le camp et confié à la garde des femmes chargées de le veiller et de pleurer sur lui ; on attendait que fût terminé le long drame sacré, qui reproduit et répète les actions essentielles de l'ancêtre depuis sa sortie de terre jusqu'à sa disparition finale[3]. Sitôt ce dernier acte accompli, les femmes apportèrent sur le lieu de la cérémonie le radius toujours enveloppé ; soudain celui-ci leur fut arraché[4] ; d'un coup de hache un homme le mit en pièces[5] et il en déposa les fragments dans une petite fosse qu'il avait creusée lui-même auprès du dessin tracé sur le sol, qui évoque le serpent en train

1. De même, chez les Binbinga, le radius est mis à part ; après la cérémonie finale, il sert encore dans l'expédition qui a pour objet de venger le mort ; il ne sera enterré que plus tard à côté du cercueil contenant les autres os ; p. 554, 463. — Ce n'est pas seulement chez les Australiens que le radius est l'objet de représentations spéciales : ainsi chez les Papous de Roon (N.-O. de la Nouvelle-Guinée), tandis que les autres ossements sont rassemblés dans une caverne, les radius des différents morts sont déposés dans une petite maison. Notons qu'au cours de cette cérémonie, les hommes exécutent une danse imitant les mouvements d'un serpent : il s'agit, dit-on, de représenter la mort d'un serpent immense qui selon la légende désolait autrefois la contrée ; cf. v. Balen, *in Tijdschr. v. Ind. T. L. en Vk.-Kunde*, XXXI (1886), p. 567 sq., 571-2.

2. *Northern T.*, p. 168. On sait que chez les Warramunga, les groupes totémiques sont repartis entre les deux phratries qui constituent la tribu : il semble qu'il existe une solidarité assez étroite entre les divers groupes composant une même phratrie ; cf. p. 248, p. 163.

3. Cf. p. 193 sq. ; de même les autres obsèques auxquelles assistèrent Spencer et Gillen eurent lieu après la dernière cérémonie relative au serpent noir, six jours après que le radius eut été apporté dans le camp.

4. Pour simplifier l'exposé, nous omettons un rite singulier : les hommes, décorés du symbole du totem, se tiennent debout les jambes écartées non loin du dessin sacré ; les femmes, à la file, rampent sous cette sorte d'arche ; la dernière d'entre elles porte derrière son dos le radius qui lui est arraché lorsqu'elle se relève, p. 540. Il semble que ce rite représente dramatiquement le même événement qu'évoque le dessin sacré : la disparition de l'ancêtre sous terre.

5. Cet acte a sans doute pour effet de libérer l'âme du mort contenue dans le radius, de même qu'ailleurs la fracture du crâne : cf. Dubois, *Hindu Manners* (1899), p. 547.

Digitized by Google

de s'enfoncer sous terre, laissant derrière lui les âmes de ses descendants[1]. La fosse fut ensuite recouverte d'une pierre plate. Ce rite indique que « le temps du deuil est passé et que le mort a été réuni à son totem ». Détail significatif, un même mot désigne dans le langage des Warramunga la sépulture définitive du radius, le dessin totémique, et l'acte par lequel les divers ancêtres sont descendus sous la terre[2]. Ainsi chaque individu rentre finalement dans le sein de son totem; et sa mort se confond avec celle de l'ancêtre dont il est la réincarnation.

La mort, que consomme la cérémonie finale, n'est pas un anéantissement : si l'ancêtre en disparaissant a laissé derrière lui son âme, il en sera de même du descendant en qui cette âme a habité pour un temps. Cette croyance se rencontre non seulement chez les tribus mentionnées jusqu'ici, mais aussi chez les Arunta, qui enterrent le cadavre définitivement aussitôt après la mort[3]; à l'expiration de la période intermédiaire, pendant laquelle l'âme hantait le lieu de la sépulture ou le camp des vivants[4], elle va rejoindre les autres âmes de son totem, au lieu même où elle a habité au temps des ancêtres et où elle a toujours résidé dans l'intervalle de ses incarnations[5]. Sur la condition de l'âme désincarnée, sur son mode d'existence, nous n'avons naturellement que des indications assez vagues. Pourtant il nous est dit qu'aux yeux de l'Australien, un tel esprit est un personnage très réel; son image se confond avec celle des ancêtres qui ont donné naissance aux groupes totémiques. Comme eux, il possède des pouvoirs bien plus grands que les membres actuels et vivants de la tribu[6]; et s'il en use généralement pour faire le bien, il faut cependant

1. *Northern T.*, p. 740 sq..

2. *Ibid.*, p. 542 et p. 162.

3. *Native Tribes*, p. 497; mais nous trouvons dans cette tribu l'équivalent exact des secondes obsèques des tribus septentrionales : c'est la cérémonie, célébrée 12 ou 18 mois après la mort, qui consiste à « fouler les branchages de la tombe »; elle a pour objet « d'enterrer le deuil » et de faire connaître à l'âme que le moment est venu pour elle de se séparer définitivement des survivants; *ibid.*, p. 503-9.

4. Pendant cette phase l'âme porte chez les Arunta un nom spécial (*Ulthana*), distinct de celui qui désigne l'âme d'un homme vivant, ou l'esprit désincarné; *ibid.*, p. 514, 655, 168.

5. La situation de ce lieu d'origine détermine souvent l'orientation de la tombe ou du cadavre : *Native T.*, p. 497, *Northern. T.*, p. 508, 542, 554; cf. pour les Wotjobaluk, Howitt, *op. cit.*, p. 453 sq. et 450.

6. *Northern T.*, p. 277.

Digitized by Google

se garder de l'offenser par une familiarité excessive. Comme les ancêtres, mais seulement la nuit, les esprits parcourent le pays, campant en de certains endroits, accomplissant leurs cérémonies, qu'ils révèlent parfois, selon les Arunta, à certains individus privilégiés[1].

Puisque les ancêtres, du moins certains d'entre eux, présentaient l'apparence de l'animal dont ils portent le nom[2], on pourrait s'attendre à voir l'âme, une fois la mort achevée, prendre sa place avec le corps convenable dans l'espèce sacrée. Chose remarquable, la croyance que la mort est une transformation de l'individu humain en animal, selon le totem auquel il appartient, ne nous est pas signalée dans les tribus australiennes[3]; mais elle se rencontre en d'autres sociétés, à tel point que certains auteurs y ont vu le fond même du totémisme[4], et elle se manifeste parfois clairement dans la nature des derniers rites funéraires. C'est ainsi que chez les Bororo, chaque individu est censé devenir après sa mort un animal déterminé, généralement un perroquet d'une certaine espèce ; et l'un des actes essentiels de la cérémonie finale consiste dans la décoration rituelle des os dénudés : au milieu de danses et de chants sacrés, on les revêt complètement des plumes de ce perroquet[5]. Le sens de la

1. *Native Tribes*, p. 512, 516, 521 ; *Northern T.*, p. 450.

2. *Northern T.*, p. 150 sq., p. 162, p 278, p. 327 : certains ancêtres sont considérés comme ayant été des hommes, d'autres au contraire distinctement des animaux, en particulier les serpents totems des tribus du Nord.

3. Cela paraît d'autant plus étonnant que nous rencontrons chez les Warramunga la croyance que l'âme peut du vivant même de l'individu quitter son corps et prendre l'apparence de son totem : lorsqu'un homme est mort, l'esprit de son meurtrier supposé est censé rôder auprès de sa victime ; pour savoir à quel groupe totémique il appartient, on va voir si l'on ne découvre pas auprès de la sépulture quelques traces d'animal : *Northern T.*, p. 526-7.

4. Voir Tylor, *Primitive culture* (4e éd.), II, p. 236. Cf. sur les Zunis, Cushing, *in Rep. Bur. Ethn.*, XIII, p. 404 sq. — Ce trait est particulièrement en évidence chez les Bantous du Sud; cf. Theal, *Records*, VII, p. 404 sq. : les âmes des membres du clan émigrent après la mort dans le corps d'un animal de l'espèce éponyme et sacrée. — Il en est de même dans les cas de « totémisme individuel » ; cf. sur les Tahitiens, Moerenhout, *op. cit.*, I, p. 455-7 : l'esprit d'un mort revenait souvent dans le corps même de l'animal qu'il avait révéré pendant sa vie.

5. Nous citons ce fait, bien qu'il ne s'agisse peut-être pas ici d'un totémisme caractérisé ; nous ne savons pas en effet si l'animal sacré est éponyme, ni s'il est particulier à un clan. Notons qu'au cours de la même cérémonie un personnage décoré de plumes de perroquet représente l'âme du mort en son état actuel : v. d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens*, p. 504 sq., 511.

Digitized by Google

cérémonie liée aux obsèques définitives apparaît ici avec évidence : il s'agit de donner au mort un corps nouveau pour la nouvelle existence dans laquelle il entre.

Le retour de l'âme à sa condition primitive n'est pas définitif aux yeux des Australiens : un jour elle rentrera dans le corps d'une femme, pour recommencer bientôt une existence humaine[1]. Le délai qui s'écoule entre la mort et cette renaissance est indéterminé; il semble dépendre exclusivement du bon plaisir de l'âme et des occasions qui lui sont offertes[2]. Pourtant on nous signale, chez deux tribus très distinctes, l'existence d'un intervalle minimum : suivant les Arunta, la réincarnation ne saurait avoir lieu avant que les ossements mêmes ne soient tombés en poussière ; suivant les Gnanji, elle se produira lorsque les pluies auront lavé et purifié les os[3]. Il ne faut pas sans doute attacher trop d'importance à ces représentations particulières, d'ailleurs peu cohérentes; mais il semble qu'un lien existe entre l'état des ossements et celui de l'âme : celle-ci ne pourra reprendre place parmi les hommes que quand tout le corps présent aura disparu. En tous cas, quelle qu'en soit la date, la réincarnation est normale et escomptée; et le rite par lequel la mort de l'individu est identifiée à la mort de l'ancêtre a pour résultat au moins indirect de conserver les âmes dont le groupe totémique dispose, et de rendre possible par suite la perpétuité et l'intégrité de ce groupe.

Si l'on compare la cérémonie finale telle qu'elle se présente chez les Australiens centraux avec la fête funéraire indonésienne, on ne peut pas ne pas être frappé de la similitude qui existe entre ces deux formes d'une même institution. Non seulement il s'agit toujours de mettre fin au deuil des proches parents du mort[4], mais en ce qui concerne le défunt lui-même, l'objet poursuivi est au fond identique. Comme les Dayaks, les Warramunga veulent par le dernier rite funéraire consommer

1. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen des règles selon lesquelles est censée s'effectuer la réincarnation et qui déterminent au point de vue totémique l'identité d'un individu.

2. *Northern T.*, p. 34.

3. *Native T.*, p. 515 : *Northern T.*, p. 546. — Peut-être faut-il rapprocher de ces faits ce qu'on nous rapporte au sujet de la tribu des Luritcha, qui pratiqué le cannibalisme : on a toujours soin de détruire les ossements de ceux qu'on a tués parce qu'autrement les os se rejoindraient et les victimes ressuscitées tireraient vengeance de leurs meurtriers.

4. *Native T.*, p. 507 ; *Northern T.*, p. 509, p. 525, p. 554.

Digitized by Google

définitivement la séparation du mort d'avec les vivants et assurer son entrée dans la communion des ancêtres sacrés. Comme les Dayaks, les Warramunga ne considèrent pas cette nouvelle existence comme éternelle : la libération de l'âme rend possible et prépare un retour ultérieur de l'individu dans le groupe qu'il vient de quitter. A côté de cette concordance profonde il faut noter certaines différences : la pensée de la réincarnation semble plus accusée et plus prochaine chez les Australiens que chez les Indonésiens ; et en conséquence la société des morts se présente chez les premiers avec peut-être moins de consistance et d'autonomie ; les âmes au lieu de se réunir toutes dans un village commun, se trouvent disséminées à la surface du territoire tribal en un certain nombre de centres définis[1] ; enfin, corrélativement, nous n'avons pas rencontré chez ces tribus la sépulture collective des os[2]. La réunion des morts avec leurs ancêtres ne s'opère ici que d'une façon mystique ; ce qui s'explique peut-être par le caractère flou du groupe totémique australien[3].

1. Pourtant chez les Warramunga, les foyers totémiques présentent une certaine concentration : une région limitée, particulièrement accidentée, paraît avoir été le home commun de divers ancêtres totémiques ; *Northern T.*, p. 250. Il n'y a pas loin de cette représentation à celle d'un séjour souterrain et collectif des morts : les Arunta croient que les esprits n'aiment pas le froid des nuits d'hiver, qu'ils passent dans des cavernes souterraines ; *Native T.*, p. 513.

2. Peut-être y a-t-il entre les deux faits plus qu'une vague corrélation, car on peut se demander si l'arbre qui sert de sépulture définitive aux os du mort, chez les Binbinga par exemple, n'est pas, ou n'a pas été, celui-là même qui sert de résidence à l'âme du mort ; pour un fait analogue relatif au dépôt du prépuce après la circoncision, cf. *Northern T.*, p. 341 et Frazer, *in Independent Review* (1906), p. 211. Notons que, chez les Arunta, la survie des âmes des ancêtres est liée à la conservation d'objets sacrés portant des marques totémiques, les Churinga, qu'ils ont laissés derrière eux, au lieu où il sont disparus, pour servir de demeure à leur esprit désincarné ; cf. *Native T.*, p. 123 sq., p. 132 sq., *Northern T.*, p. 258, p. 265-7 ; or les os rituellement décorés semblent être dans les tribus plus septentrionales l'équivalent du Churinga ; ils constituent le corps de l'âme désincarnée ; ils sont sacres eux aussi et recèlent un pouvoir magique et fertilisateur ; *ibid.*, p. 531, p. 546. — En tous cas, le rite final Warramunga a pour objet d'effectuer, au moins symboliquement, le dépôt du radius au centre totémique local.

3. Pour étudier la cérémonie finale à caractère totémique nous ne nous sommes occupé que des Australiens, mais une cérémonie analogue a dû exister chez les autres peuples totémisants ; cf. sur les Tlinkit, Krause, *Die Thlinkit*, p. 234-8 : dans une fête terminale en l'honneur du mort, l'hôte apparaît revêtu des insignes de son totem ; du dehors un membre de la famille fait alors entendre le cri de l'animal sacré ; tandis que des esclaves sont sacrifiés, on chante l'origine de la famille et les hauts faits des ancêtres.

Digitized by Google

Si la réunion des ossements du mort à ceux des ancêtres n'existe pas dans les tribus de l'Australie centrale, elle n'en constitue pas moins, en général, l'un des actes essentiels de la cérémonie finale. Les ossuaires, dont l'existence nous est attestée par de nombreux ethnographes, appartiennent le plus souvent à la famille ou au clan[1]. « Vivants, une seule maison; morts, une seule tombe », dit un proverbe malgache qui exprime un sentiment répandu et profond[2]. Les Choctaws estimaient criminel et sacrilège le fait de mêler les ossements d'un parent avec ceux d'étrangers, car ceux qui ont mêmes os et même chair doivent être réunis[3]. C'est pourquoi tant de peuples considèrent que le plus grand malheur qui puisse arriver à un individu, c'est de mourir au loin et d'être à jamais séparé de ses proches; et l'on fait les plus grands efforts pour ramener ses os dans la terre natale et les joindre à ceux de ses pères[4]. Il semble que le groupe se diminuerait lui-même s'il admettait que l'un des siens pût être retranché d'une manière définitive de sa communion.

Le rite de la réunion des os s'éclaire, comme l'a montré Brinton[5], si on le rapproche de la coutume, très répandue en Amérique, de rassembler les os des animaux tués à la chasse: le motif parfois explicite de cette pratique, c'est que « les os contiennent les âmes des bêtes et qu'un jour ils se revêtiront à nouveau de leurs chairs et repeupleront les prairies. » Les ossements humains sont l'objet de la même croyance : ils contiennent le germe d'une future existence[6] et doivent par

1. Cf. Riedel, *Sluik en kroesharige rassen*, p. 267; v. Balen, *op. cit.*, p. 567-8; Sal. Müller, *op. cit.*, p. 63, 72; Rosenberg, *op cit.*, p. 434, 511, 417-9; Turner, *Samoa*, p. 147; Verguet, *op. cit.*, p. 208-9; Ellis, *op. cit.*, IV, p. 360; Mœrenhout, I, p. 101-2; Catlin, *Notes*, p. 89 sq.; Swan, *N.-W. coast*, p. 191-2; Gabb, *Proc. Am. Phil. Soc.* (1876), p. 497 sq.; Plümacher, *in Ausland* (1888), p. 43; Crevaux, *Voyages*, p. 549, 561-2; Batchelor, *in Antanan. Ann.*, III, p. 30; Grandidier, *op. cit.*, p. 225, 227-9. Chez les Chewsures, tous ceux qui portent le même nom de famille sont réunis dans la même sépulture : Radde, *op. cit.*, p. 93.

2. Standing, *in Antanan. Ann.* (1883), VII, p. 73.

3. Adair, *Hist. of the American Indians* (1775), p. 129 sq., p. 183.

4. Cf. en particulier Standing, *ibid.*; Bosman, *op. cit.*, p. 232, p. 476; Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, p. 296-7, 310; Carver, *Travels* (1781), p. 400-2.

5. *Myths of the New-World*, p. 259 sq..

6. Brinton, *ibid.*, p. 254 sq.; Marcoy (in Preuss, *op. cit.*, p. 105) sur les Mesaya : ils évitent l'endroit de la forêt où sont déposés les os de peur que l'âme libérée n'entre dans leur corps.

Digitized by Google

suite être gardés précieusement en dépôt comme un gage de la persistance du groupe. L'ossuaire du clan, en même temps qu'il est la demeure commune où se rejoignent les ancêtres, est aussi le réservoir d'âmes d'où sortiront les descendants.

Mais les ossuaires collectifs ne sont pas tous familiaux, et les secondes obsèques ont parfois une portée qui dépasse de beaucoup les limites du groupe domestique. La caverne d'Ataruipe, dans la région des sources de l'Orénoque, dont Alexandre de Humboldt a donné une description célèbre, contenait environ six cents squelettes, enfermés dans des corbeilles ou dans des urnes de terre; c'était « la tombe de tout un peuple disparu[1] ». De même un grand nombre des tumuli et des « fosses à os » que l'on rencontre en différentes régions des États-Unis semblent bien par leurs proportions avoir servi de sépulture définitive à des communautés étendues[2]; et cette conjecture est confirmée par divers témoignages historiques.

C'est ainsi que chacune des quatre nations qui composaient la Confédération des Hurons avait pour coutume de rassembler périodiquement les restes de ses morts dans une fosse commune. Cette cérémonie, célébrée tous les dix ou douze ans et appelée le « Festin des âmes », était, nous dit-on, « de toutes les actions des sauvages la plus éclatante et la plus solennelle ». Chaque famille en temps utile exhumait les restes de ceux de ses membres qui étaient morts depuis la dernière fête; les ossements étaient dépouillés des chairs qui pouvaient encore leur être attachées[3], revêtus de robes neuves et ornés de colliers de grains de porcelaine ou de guirlandes;

1. V. Humboldt, *Ansichten der Natur* (1826), I, p. 224-7 : certaines urnes semblaient contenir les os de familles entières.

2. Squier, *Aboriginal monuments of the State of New-York*, p. 67 sq., p. 125-130 : C. Thomas, *in Rep. Bur. Ethn.*, XII, p. 672 sq., p. 539; Yarrow, *op. cit.*, p. 119, 129, 137, 171; Saville, *in Amer. Anthrop.* (1899), N. S., I, p. 350 sq.; Preuss, *op. cit.*, p. 10-1, p. 39 sq.; dans certains de ces ossuaires on a trouvé plusieurs centaines de squelettes. Le fait que le dépôt des ossements dans ces sépultures communes n'a eu lieu qu'après la dessiccation achevée est susceptible d'être démontré, au moins dans un grand nombre de cas : position relative et décoration des os, petitesse extrême des cercueils (qui a suscité la légende d'une race pygmée éteinte), etc.; tantôt les ossements étaient entassés pêle-mêle, tantôt ils étaient rassemblés, enveloppés et disposés symétriquement.

3. Toutefois pour les corps tout récemment enterrés et que la décomposition n'avait pas encore attaqués, on se bornait à les nettoyer et à les couvrir de robes neuves : ils étaient enterrés tels quels au fond de la fosse commune.

Digitized by Google

puis, après une cérémonie domestique[1], on se disposait à gagner le rendez-vous central, souvent très éloigné. Ce convoi funèbre n'était pas sans danger; car les ossements desséchés, que l'on désignait sous le nom d'âmes, constituaient un fardeau redoutable qui pouvait causer aux porteurs un mal de côté pour toute leur vie, s'ils ne prenaient souvent la précaution d'« imiter le cri des âmes », ce qui les soulageait grandement. Le rite final était célébré au milieu d'une affluence énorme; les chefs, au nom des défunts, procédaient à une distribution générale de présents dont les étrangers invités à la fête recueillaient une large part, car on tenait à leur faire admirer la magnificence du pays[2]. Nous retrouvons ici, sous une forme saillante, un phénomène que nous avions déjà constaté chez les Indonésiens : la cérémonie finale présente toujours un caractère collectif prononcé et elle suppose une concentration du corps social sur lui-même; mais en ce cas ce n'est pas la famille ni même le village, c'est la nation qui intervient directement pour réintégrer les morts dans la communion sociale[3]. Cet acte prend dès lors une signification politique[4] : en mettant en commun tous leurs morts, les divers groupes domestiques et locaux qui forment l'unité supérieure prennent conscience des liens qui les unissent et par suite ils les entretiennent; en constituant la société des morts, la société des vivants se recrée régulièrement elle-même.

1. Elle était suivie d'une fête commune à tout le village, offerte par le chef aux morts réunis dans la « grande cabane » : la fête centrale semble être venue se greffer sur ces fêtes à caractère domestique ou local.

2. Les familles des morts surtout faisaient les frais de ces largesses. On distribuait aussi des lambeaux découpés dans les robes qui avaient recouvert les os; ils possédaient des vertus magiques qui les rendaient précieux. — Cf. Brébeuf, *Relation de la Nouvelle-France* (1637), II, p. 142 sq.; Lafitau, *Mœurs des Sauvages Amériquains* (1724), II, p. 446-457; Hunter, *in Ann. Rep. Canadian Instit. Toronto* (1889), p. 5 sq.: le récit de Brébeuf se rapporte aux Attignaouentans, ou Nation de l'Ours. Pour une semblable « fête des âmes » chez les Iroquois et les Choctaws, voir Yarrow, *op. cit.*, p. 168-173. — Le rite de la distribution de cadeaux lors de la fête funéraire est particulièrement accentué chez les Indiens du Nord-Ouest et les Esquimaux occidentaux; Krause, *op. cit.*, p. 223; Jacobsen, *op. cit.*, p. 259 sq.; Nelson, *op. cit.*, p. 363 sq.; Yarrow, *op. cit.*, p. 171 sq.

3. Notons que le caractère collectif des obsèques finales modifie le mode de cette réintégration : car les morts d'une période donnée sont réunis non aux autres morts, mais entre eux. Le sens du rite est évidemment le même.

4. Précisément lors de la fête dont la relation nous a été transmise, des dissensions s'étant produites entre deux parties de la nation, l'une d'entre elles, contrairement à l'usage, s'abstint de participer à la cérémonie.

Digitized by Google

Pourtant des causes secondaires peuvent avoir pour effet de modifier la nature des secondes obsèques. Les os des morts sont en général revêtus d'un caractère sacré et magiquement efficace; ils sont « chauds de puissance spirituelle[1] ». Aussi y a-t-il lieu de craindre que des ennemis ne violent la sépulture familiale pour faire servir à leurs desseins hostiles les énergies renfermées dans les ossements : une semblable profanation constitue pour la famille la pire des calamités[2]. D'autre part on peut espérer qu'en gardant les restes des morts auprès de soi on s'assure une précieuse réserve de forces bienfaisantes. Cette peur et cette espérance font que les obsèques définitives consistent quelquefois à rapporter les os dans la maison familiale[3] ou à les distribuer aux parents du mort qui les porteront sur leurs personnes. C'est ainsi qu'aux îles Andaman il est rare de rencontrer un individu adulte qui n'ait point sur lui au moins un collier d'os humains; ce n'est pas là un simple ornement, mais bien une défense contre les entreprises des esprits malins[4]. Le contact est même parfois plus intime : car diverses tribus de l'Amérique du Sud calcinent et pulvérisent les os lors de la cérémonie finale pour s'en frotter ensuite le corps ou pour les avaler avec leur boisson. L'explication donnée par certains Indiens est intéressante : comme ils croient que l'âme réside dans les os, ils espèrent, en les consommant, faire revivre le mort en eux[5].

Très fréquement, de même qu'en Indonésie, les secondes obsèques sont l'occasion d'un service destiné à donner à

1. Codrington, *Melanesians*, p. 261 sq.; cette expression provient de l'île de Saa.

2. On prévient quelquefois ce danger en tenant secrète la sépulture; cf. Codrington, *ibid.*, p. 219; Ellis, *Polynes. Res.*, I, p. 405; Mœrenhout, *op. cit.*, I, p. 554-5.

3. Cf. Koch, *op. cit.*, p. 34; Gumilla, *Histoire de l'Orénoque* (1758), I, p. 316.

4. Man, *in Journ. Anthr. Inst.*, XI, p. 86. et XII, p. 146. Il y a un contraste caractéristique entre l'abandon sinistre où est laissé le cadavre pendant la période intermédiaire (cf. plus haut p. 82) et le contact familier et bienfaisant que l'on a avec les ossements après la fête. — Cf. sur les indigènes des îles Sandwich, Campbell, *op. cit.*, p. 206-7 et Mariner, *op. cit.*, Introd., p. L; sur les Caraïbes de la Guyane anglaise, Rich. Schomburgk, *Reisen*, II, p. 432.

5. Cf. sur les Aruaques du Sud de l'Orénoque, W. Raleigh, *in Relation des Voyages de Coréal* (1722), II, p. 201; sur les Caraïbes de la Guyane française, Biet, *op. cit.*, p. 392; de Neuville, *in Mémoires de Trévoux* (1723), XXIX, p. 448; sur les Jumanas et les Tucanos, v. Martius, *Beiträge zur Ethnographie Amerika's*, p. 485, p. 599.

Digitized by Google

l'âme la paix et la béatitude. Il y a un lien étroit entre l'âme et les ossements[1]; et les rites qui ont pour objet de purifier ceux-ci, de les décorer, de les vivifier, de les conduire enfin dans un lieu consacré ont leur contre-coup sur la condition de l'âme. Mais de plus des incantations spéciales ou des rites d'un caractère dramatique tendent directement à faire sortir l'âme des prises de la mort.

La cérémonie observée à cet effet par les insulaires de Mabuiag est particulièrement instructive : l'âme, pendant les premiers temps qui ont suivi son arrivée au pays des morts, est restée une sorte d'ombre inconsistante ; l'âme d'un ami, mort antérieurement, l'a accueillie et cachée. Puis, la première nuit d'une nouvelle lune, elle est introduite par le même ami dans la compagnie des autres âmes ; celles-ci lui assènent sur la tête des coups de leur masse de pierre. Le nouveau venu devient alors un véritable esprit et est ensuite instruit de tous les secrets de l'autre monde. En assistant à cette transformation, qui est naturellement jouée sur la terre par des personnages déguisés en esprits, les parents et les amis du mort se lamentent, car, disent-ils, « on est en train de l'instruire, il est maintenant un véritable esprit et il va nous oublier tous[2]. » Ainsi c'est à ce moment que la séparation entre le défunt et ce monde-ci se consomme définitivement; et il est si vrai que la mort naturelle n'avait pas suffi à rompre les liens qui le retenaient ici-bas que, pour devenir un habitant légitime et authentique du pays des morts, il doit d'abord être tué. Bien que le mot ne soit pas prononcé, il s'agit ici d'une véritable initiation ; et, de même que les secrets du groupe ne sont révélés au jeune homme que s'il a surmonté les épreuves imposées, de même le mort ne peut passer de son état misérable à un état bienheureux, il ne peut être promu au rang des vrais esprits, que lorsqu'il a été tué selon le rite et qu'il est né de nouveau. On comprend dès lors pourquoi le grand voyage de l'âme est généralement conçu comme difficile et périlleux, pourquoi les prêtres ou hommes-médecine char-

1. Ce lien est nettement marqué dans un conte hindou moderne (cf. Monier Williams, in Oldenberg, *op. cit.*, p. 476, n. 1) : le fantôme d'un mort laissé sans sépulture tourmente les vivants jusqu'au jour où une corneille traîne au Gange ses ossements; alors il entre dans la béatitude céleste. — Cf. Caland, *Altind. Totengebr.*, p. 107.

2. *Report Cambr. Anthrop. Exp.*, V, p. 355 sq..

Digitized by Google

gés de conduire l'âme sont obligés de tendre toutes leurs forces vers le but désiré, pourquoi enfin les assistants attendent le dénoûment avec anxiété. Non que le groupe puisse douter vraiment de la délivrance finale; le rite établi dispose à ses yeux, pourvu qu'il soit ponctuellement suivi, d'une efficacité irrésistible. Mais ces angoisses mêmes et ces efforts ardus sont nécessaires, de la même manière qu'il ne saurait y avoir d'initiation sans souffrances infligées et subies : les épreuves imaginaires que l'âme rencontre sur sa route vers le ciel constituent un véritable sacrement qui a pour effet de régénérer le mort et de lui ouvrir l'autre monde.

La cérémonie finale transforme donc profondément la condition du défunt : elle le réveille de son sommeil mauvais[1] et le rend apte à vivre de nouveau d'une vie sociale et bien assise. D'une ombre errante elle fait un « Père[2] ». Cette transformation ne diffère pas essentiellement d'une résurrection véritable. Même, dans les mythes et les contes, où l'imagination collective se donne libre cours, les deux phénomènes se confondent souvent : une haleine ou une aspersion vivifiantes suffisent pour rendre aux os la chair et l'esprit[3]; les morts se relèvent et reprennent le fil de leur existence interrompue. Mais dans la vie réelle, force est bien d'accepter le fait irrévocable. Quelqu'intense que soit leur désir, les hommes n'osent pas espérer pour eux-mêmes « une mort comme celle de la lune ou du soleil, qui se plongent dans les ténèbres de l'Hadès pour se relever au matin, doués d'une vigueur nouvelle[4] ». Les rites funéraires ne peuvent pas annuler complètement l'œuvre de la mort : ceux qu'elle a atteints reviendront à la vie, mais ce sera dans un autre monde ou sous d'autres espèces.

L'âme n'est pas toujours tenue d'accomplir un stage au pays des esprits ancestraux avant de pouvoir rentrer dans le corps d'un enfant. Parfois la réincarnation a lieu immédiatement au sortir de la période funèbre[5]; et souvent l'une

1. Voir plus haut, p. 83.

2. Selon la croyance hindoue, le mort est d'abord un *preta*, un revenan ou fantôme; il n'entrera qu'après un certain temps dans le monde des *Pitaras*. Cf. Caland, *Uber Totenverehrung bei einigen der Indogerman. Völker*, p. 22 sqq.; Oldenberg, *Religion du Veda*, p. 473 sq.

3. Voir Brinton, *Myths of the New-World*, p. 258; cf. Petitot, *Traditions indiennes*, p. 37, p. 150, p. 461; de Bourbourg, *Popol-Vuh*, p. 173-7.

4. Cf. White, *Ancient history of the Maori*, II, p. 90.

5. C'est le cas, par exemple, chez les Abchases : tandis que certains

Digitized by Google

des âmes, celle qui est directement liée au corps, peut sans aucun délai déterminé, émigrer dans le sein d'une femme et revenir au monde; la date de cette transmigration supposée semble dépendre seulement de la naissance d'un enfant dans la famille à laquelle appartenait le mort[1]. C'est ce qui ressort de la règle suivie pour la transmission du nom[2] chez divers peuples, en particulier chez les Esquimaux : lorsqu'un enfant vient à naître, on lui donne le nom de la dernière personne morte dans le village ou d'un parent mort au loin. Cette cérémonie a pour effet de faire passer dans le corps du nouveau-né le nom qui jusqu'alors était resté dans le voisinage du cadavre ; elle s'appelle, dit un auteur, « la réanimation ou la résurrection du défunt », et elle assure la paix de son âme. En même temps, elle soulage de leur deuil les parents du mort qui voient revenir sous une forme nouvelle celui qu'ils ont perdu. L'enfant est en effet l'incarnation vivante de l'individu dont il porte le nom ; il est censé hériter de ses talents, il le représente aux fêtes des morts[3]. Aussi longtemps qu'il n'a pas commencé sa nouvelle existence, le nom du mort ne doit jamais être prononcé[4] : cette interdiction se rencontre aussi chez les Chinook, mais elle prend fin avec les obsèques définitives[5]. C'est qu'en effet l'imposition du nom du mort à

d'entre eux croient que l'âme délivrée par la fête du quarantième jour va rejoindre Dieu, d'autres pensent qu'elle passe dans le corps d'un enfant né ce jour-là, v. Hahn, *Bilder aus dem Kaukasus*, p. 244-6.

1. Petitot, *Traditions indiennes*, p. 275 sq.

2. On sait que le nom n'est qu'une des espèces de l'âme.

3. Nelson, *op. cit.*, p. 289, 379, 424 sq., 490 ; Rink, *Danish Greenland*, p. 206 ; Crantz, *Hist. of Greenland* (1820), I, p. 149, 342 ; Holm, *in Meddelelser om Gronland*, t. X (1888), p. 111-3, 372-3 ; Nansen, *Eskimo life*, p. 228 sq. ; cette imposition du nom est obligatoire ; si l'on y manque, de mauvaises conséquences en résulteront pour l'enfant. — Cf. sur les Chewsures, v. Hahn, *Bilder aus d. Kaukasus*, p. 212 sq. : lorsqu'un enfant d'un ou deux ans est malade, la famille consulte une nécromancienne pour savoir quelle est l'âme dont procède le mal ; on donne alors au malade le nom du mort (sans doute dans l'intention de pacifier ce dernier en délivrant et faisant revivre son âme-nom). — Cf. Petitot, *Région du grand lac des Ours*, p. 277 ; Krause, *op. cit.*, p. 282.

4. Crantz, *loc. cit.* ; pourtant ce témoignage est contredit, semble-t-il, par Holm : à la fin du deuil le nom n'est plus prononcé. Selon Rink, si l'individu est mort peu de temps avant la naissance, ou dans des conditions particulièrement pénibles, son nom ne pourra pas être prononcé sans nécessité : on donne à l'enfant un autre nom pour l'usage journalier. — Cf. Jacobsen, *op. cit.*, p. 57.

5. Swan, *N.-W. Coast*, p. 189. — La durée du tabou, extrêmement général, qui concerne le nom du mort est le plus souvent indéfinie : toutefois

Digitized by Google

un nouveau-né équivaut en un sens à la cérémonie finale : comme celle-ci, elle pacifie le mort et le rend à la vie, mettant un terme au péril et au tabou funèbres[1].

Nous avons vu qu'en Indonésie la fête qui termine les rites funéraires relève en même temps les survivants de l'obligation du deuil; ce fait est régulier. Le contenu des rites peut varier, mais le sens général en est fixe : les parents du mort sont déchargés de la propriété dangereuse que le malheur leur a attachée, et reçoivent un « corps nouveau[2] », tel que la vie normale l'exige; ils se séparent définitivement de la mort et des puissances mauvaises[3] pour rentrer de plein droit dans le monde des vivants[4].

L'institution des secondes obsèques, dont nous avons cherché à montrer la signification et la généralité, subit fréquemment une régression marquée[5]. Dans certaines sociétés, il subsiste des traces non équivoques de la coutume originale : les Déné, par exemple, un certain temps après la

chez les Arunta, après la cérémonie qui met fin au deuil, le nom peut être prononcé librement (sauf par quelques groupes de parents); Spencer et Gillen, *Native Tribes*, p. 498.

1. La délivrance de l'âme-nom ne se fait pas toujours par l'incarnation dans un nouveau-né ; chez divers tribus indiennes, particulièrement s'il s'agit d'un chef ou d'un personnage distingué, le nom, après être resté un certain temps « enseveli avec le cadavre », est relevé par le nouveau chef ou par quelqu'autre notable : cela s'appelle « ressusciter le défunt » ; le vivant est désormais considéré comme le mort lui-même et il entre dans tous ses droits. Chez les Iroquois cette transmigration du nom donne lieu à une grande fête que l'on célèbre « lorsque les regrets de la famille sont dissipés »; Lafitau, *op. cit.*, II, p. 434; Brébeuf, *op. cit.*, p. 92 ; pour les Tlinkit, cf. Krause, *op. cit.*, p. 234 sq. — Chez les Algonquins Musquakie, le personnage qui, lors de la cérémonie finale, est chargé d'emporter l'âme au pays des morts, ajoute le nom du mort au sien : il représente désormais le défunt et remplit ses devoirs de famille; cf. Owen, *Folk-lore of the Musquakie Indians*, p. 83-6. En ce cas, la « résurrection du nom » et l'introduction de l'âme au pays des morts sont étroitement liées.

2. Goddard, *Hupas*, p. 72. — On obtient ce résultat en administrant aux parents du mort quelque « médecine » magique ou en leur assurant les bons effets du sacrifice ; cf. Junod. *Ba-Ronga*, p. 56 sq. ; Arbousset, *Relation d'un voyage au Nord-Est du Cap* (1842), p. 558-565.

3. Le rituel hindou prescrit d'élever une pierre qui protège les vivants et serve de barrière entre la mort et eux ; cf. Caland, *Altind. Totengebr.*, p. 122.

4. Les Chewsures fournissent un exemple typique de cette réintégration; cf. v. Hahn, *op. cit.*, p. 207, p. 228 sq.: elle s'opère au milieu d'une intense joie collective; on chante et danse, on s'embrasse, ce qui à un autre moment paraît scandaleux.

5. Cf. plus haut, p. 95.

Digitized by Google

mort, ouvrent le sarcophage qui contient les restes du défunt; ils se bornent à les contempler, sans oser encourir le risque et la souillure qu'implique le contact du cadavre; après qu'un repas a été offert aux âmes, le tombeau est pour toujours refermé [1]. Chez d'autres peuples, le dernier rite consiste à fouler aux pieds la tombe [2] ou à la sceller par l'érection d'un monument funéraire [3] : alors seulement le mort entre en pleine possession de la demeure qu'il ne faisait jusque-là qu'occuper. En d'autres cas, ces survivances mêmes ne se rencontrent pas : la fête n'a plus pour objet que de terminer la période funèbre [4], de mettre fin au deuil ou de pourvoir définitivement au bien-être de l'âme désincarnée. Mais ces fonctions, à leur tour, sont enlevées à la cérémonie finale ou perdent de leur importance. Il y a, nous l'avons vu, solidarité étroite entre le corps et l'âme du défunt : si les véritables obsèques ont lieu aussitôt après la mort, on tend naturellement à assurer dès ce moment le salut de l'âme. D'autre part, le deuil a changé de nature et de sens; il ne s'agit plus pour les survivants de marquer leur participation à l'état présent du mort, mais d'exprimer un chagrin considéré comme obligatoire. Dès lors la durée du deuil ne dépend plus des représentations relatives au défunt : elle est déterminée entièrement par des causes

1. Petitot, *Région du grand lac des Ours*, p. 119 sq.; *Traditions indiennes*, p. 271-2. — Cf. Alden, in Yarrow, *op. cit.*, p. 161, sur les Grosventres : le cadavre est laissé sur la plate-forme où il a été exposé; jamais plus on n'osera y toucher; ce serait mauvais (*bad medicine*).

2. Par exemple les Caraïbes des îles, de Rochefort, *Histoire des Antilles*. p. 568 sq.; Preuss, *op. cit.*, p. 19-20.

3. Cf. aux îles Pelau, Kubary, *in Orig. Mittl., Ethn. Abt. d. K. Mus., Berlin*, I, 1, p. 10 : la cérémonie a lieu au bout de 100 jours, à la fin du deuil; à Java, Crawfurd, *History* (1820), I, p. 96; à Tonga, Baessler, *Südsee Bilder*, p. 335. Rappelons l'usage encore observé par les Juifs de n'élever la pierre tombale qu'au bout d'un an après la mort. — La fermeture rituelle de la maison du mort, chez les Bantous du Sud, a la même signification : Junod, *op. cit.*, p. 51, 56; Declé, *Three years*, p. 233 sq.; cf. du Chaillu, *Voyages et Aventures*, p. 268 sq..

4. Un rite est assez souvent signalé comme l'acte essentiel de la cérémonie finale : la destruction, ou l'enterrement, ou la distribution à des étrangers, des habits ou biens mobiliers du défunt qui ont été jusqu'alors gardés à part; cf. sur les Sioux Wahpeton, Mc Chesney, in Yarrow, *op. cit.*, p. 195; sur les Tarahumares, Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, p. 384; sur les Arawaks de la Guyane anglaise, Rich. Schomburgk, *op. cit.*, p. 457-9; sur les Chewsures, v. Hahn, *op. cit.*, p. 230. — Le même rite fait partie intégrante de la cérémonie des secondes obsèques chez divers peuples, en particulier chez les Bororo et les Bribris du Costa-Rica.

Digitized by Google

d'ordre domestique ou social. En outre il n'est plus besoin de rites spéciaux pour libérer les parents du mort; ils se rétablissent en quelque sorte d'eux-mêmes à l'expiration de la période prescrite. Ainsi appauvrie, la cérémonie finale n'est plus qu'un simple service anniversaire, qui n'a d'autre objet que de rendre un suprême honneur au défunt et de commémorer sa mort.

III

CONCLUSION

Il est impossible d'interpréter l'ensemble de faits que nous avons exposés si l'on ne voit dans la mort qu'un événement d'ordre physique. L'horreur qu'inspire le cadavre ne provient pas de la simple constatation des changements survenus dans le corps. La preuve qu'une explication simpliste de ce genre est insuffisante, c'est qu'à l'intérieur d'une même société, l'émotion provoquée par la mort varie extrêmement en intensité selon le caractère social du défunt et peut même en certains cas faire entièrement défaut. A la mort d'un chef ou d'un homme investi d'une haute dignité, c'est une véritable panique qui s'empare de tout le groupe; le cadavre possède une vertu contaminante telle que chez les Cafres tout le kraal doit être déserté immédiatement, et que même les ennemis ne voudront pas y habiter[1]. Par contre la mort d'un étranger, ou d'un esclave, ou d'un enfant[2] passera presque inaperçue, ne soulèvera aucun émoi, ne donnera lieu à aucun rite[3]. Ce n'est donc pas en tant qu'extinction d'une vie ani-

1. Lichtenstein, *Reisen im südlichen Africa* (1811), I, p. 423 : pour un enfant, on se borne à fermer la hutte mortuaire; la contagion ne se répand pas au dehors.

2. Man, *in Journ. Anthr. Inst.*, XII, p. 146.

3. Un passage du Vendidad a pour objet de définir l'aire de la contagion dont le cadavre est le foyer; l'étendue de cette aire varie selon la position plus ou moins haute qui était assignée au défunt dans l'échelle des êtres. Si le mort est un prêtre, la souillure s'étend sur dix individus; si c'est un guerrier, sur neuf; si c'est un laboureur, sur huit; si c'est un chien de troupeau, sur sept; et ainsi de suite. Mais si le mort est un étranger idolâtre, ou un hérétique, ou un animal créature d'Ahriman comme la grenouille, le contact du cadavre n'implique pour les vivants aucune espèce de souillure; c'est pendant sa vie qu'un tel être était un foyer d'infection : mort, il ne l'est plus. Même les proches parents de l'infi-

Digitized by Google

male que la mort occasionne des croyances, des sentiments et des rites sociaux.

La mort ne se borne pas à mettre fin à l'existence corporelle, visible d'un vivant; elle détruit du même coup l'être social greffé sur l'individualité physique, auquel la conscience collective attribuait une importance, une dignité plus ou moins grandes. Or cet être, la société ambiante l'a constitué par de véritables rites de consécration, en mettant en jeu des énergies proportionnées à la valeur sociale du défunt : sa destruction équivaut à un sacrilège[1] qui implique l'intervention de puissances de même ordre mais d'un caractère en quelque sorte négatif. L'œuvre de Dieu ne peut être défaite que par lui-même ou par Satan[2]. C'est pour cela que les peuples primitifs ne voient pas dans la mort un phénomène naturel : elle est toujours due à l'action d'influences spirituelles, soit que par la violation de quelque tabou le défunt ait attiré sur lui le malheur, soit qu'un ennemi l'ait «tué » par des incantations ou des rites magiques[3]. Les ethnographes qui nous rapportent cette croyance générale y voient une erreur

dèle ne porteront point le deuil à sa mort. *Zend Avesta* (*trad. Darmesteter*), t. II, p. XIII sq., p. 75-8, p. 105, p. 190 1, p. 193, p. 235, p. 251.

1. C'est ce qu'exprime fortement un texte maori : le héros civilisateur Mavi ne voulait pas que les hommes fussent destinés à mourir sans retour; car la mort lui semblait « une chose dégradante et une insulte à la dignité de l'homme » ; White, *Ancient history of the Maori*, II, p. 91. — Pour diminuer l'horreur de cette insulte, les survivants procèdent eux-mêmes parfois à une véritable dégradation du défunt. Ainsi à Tahiti, lorsque le mort était un membre de la société secrète des Areoi, par une cérémonie célébrée au temple de cette société, on « dépouillait le corps de toute l'influence sacrée et mystérieuse » que l'individu était censé avoir reçue du dieu lors de son initiation. Alors seulement le cadavre pouvait être enseveli comme celui d'un homme ordinaire; Ellis, *Polynesian Researches*, I, p. 244.

2. Ou, en langage mazdéen, les êtres de la bonne création ne sont détruits que par l'action des démons dont Ahriman « plein de mort » est le chef; cf. *Zend Avesta*, II, p. 68-9.

3. Ces deux causes d'ailleurs ne s'excluent pas. Cf. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 519 et *Native Tribes*, p. 48 ; van Hasselt, *Die Nuforesen*, p. 197-8 ; Forbes, *Wanderings*, p. 438 ; Colenso, *On the Maori Races*, p. 26, p. 63 ; Turner, *Samoa*, II, p. 50 sq., p. 272 ; Ellis, *Polynesian Researches*, I, p. 395 ; Mariner, *Account*, I, p. 374-5 ; Kubary, *Die Religion der Pelauer*, *in Bastian's Allerlei aus Volks- und Menschenkunde* (1888), p. 5, p. 47 ; Dodge, *Our wild Indians*, p. 100 ; Yarrow, *op. cit.*, p. 123 ; Koch, *Animismus der Südamer. Indianer*, p. 38 sq. ; von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens*, p. 348 ; Bosman, *Voyage de Guinée*, p. 224 ; Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 459 ; du Chaillu, *Voyages et aventures*, p. 382. Ces quelques références, qui pourraient être multipliées, suffisent à prouver la généralité de cette croyance.

Digitized by Google

grossière et persistante; mais nous devons plutôt la considérer comme l'expression naïve d'une nécessité sociale permanente. En effet la société communique aux individus qui la composent son propre caractère de pérennité : parce qu'elle se sent et se veut immortelle, elle ne peut croire normalement que ses membres, surtout ceux en qui elle s'incarne, avec qui elle s'identifie, soient destinés à mourir; leur destruction ne peut être que l'effet d'une machination sinistre. Sans doute la réalité dément brutalement ce préjugé; mais le démenti est accueilli toujours par le même mouvement de stupeur indignée et de désespoir. Un tel attentat doit avoir un auteur sur qui puisse se décharger la colère du groupe. Quelquefois c'est au mort lui-même qu'on s'en prend : « Quelle raison avais-tu, ingrat, de nous abandonner? » Et on le somme de revenir. Plus souvent on accuse les proches survivants de négligence coupable[1] ou de maléfices; on veut à tout prix découvrir et exécuter des sorciers; ou enfin l'on s'épanche en imprécations contre les esprits meurtriers, comme les Nagas qui les menacent de leur lance et les défient de se montrer[2]. Ainsi, quand un homme meurt, la société ne perd pas seulement une unité; elle est atteinte dans le principe même de sa vie, dans sa foi en elle-même. Il faut lire les descriptions que nous donnent les ethnographes des scènes de désolation furieuse qui ont lieu dès l'agonie ou aussitôt après l'expiration; chez les Warramunga par exemple, hommes et femmes se précipitent pêle-mêle sur le mourant, formant une masse compacte, hurlant et se mutilant atrocement[3]. Il semble que la communauté entière se sente perdue, ou du moins directement menacée par la présence des forces antagonistes : la base même de son existence est ébranlée[4]. Quant au mort, à la fois victime et prisonnier des puissances mauvaises, il est rejeté violemment hors de la société, entraînant avec lui ses parents les plus proches.

1. Par exemple, en Chine, la mort d'un père est imputée à son fils qui a dû manquer de dévotion filiale à son égard : de Groot, *Religious System*, I, p. 69.

2. Godden, *Nagá*, *in Journ. Anthrop. Inst.*, XXVI, p. 195-6 : « Si nous pouvions te voir, nous te tuerions de nos lances! Nous mangerions ta chair!... Où as-tu fui? Nous n'avons pas d'ennemi plus cruel que toi, esprit qui détruis nos amis au milieu de nous ». — Cf. Batchelor, *Ainu Folk-lore*, p. 321, p. 384-5.

3. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 516; cf. Kingsley, *Travels*, p. 463.

4. Voir les faits rapportés plus haut, p. 80, au sujet de la mort des chefs.

Digitized by Google

Mais cette exclusion n'est pas définitive. De même que la conscience collective ne croit pas à la nécessité de la mort, elle se refuse à la considérer comme irrévocable. Parce qu'elle a foi en elle-même, une société saine ne peut admettre qu'un individu qui a fait partie de sa propre substance[1], sur lequel elle a imprimé sa marque, soit perdu pour toujours; le dernier mot doit rester à la vie : sous des formes diverses, le défunt sortira des affres de la mort pour rentrer dans la paix de la communion humaine. Cette délivrance, cette réintégration constituent, nous l'avons vu, l'un des actes les plus solennels de la vie collective dans les sociétés les moins avancées que nous puissions atteindre. Et quand, plus près de nous, l'Église chrétienne garantit à ceux qui seront pleinement entrés en elle « la résurrection et la vie[2] », elle ne fait que formuler, en la rajeunissant, la promesse que toute société religieuse fait implicitement à ses membres. Seulement ce qui était l'œuvre de la collectivité elle-même, agissant par des rites adaptés, devient l'attribut d'une personne divine, d'un Sauveur qui, par sa mort-sacrifice, a triomphé de la mort et en a libéré ses fidèles; la résurrection, au lieu d'être l'effet d'une cérémonie déterminée, est un effet de la grâce de Dieu, ajourné à un terme indéfini[3]. Ainsi, à quelque moment que nous nous plaçions de l'évolution religieuse, à la notion de la mort se lie celle d'une résurrection; à l'exclusion succède d'une intégration nouvelle.

L'individu, une fois la mort franchie, ne retournera pas simplement à la vie qu'il a quittée; la séparation a été trop

1. Ceci est vrai d'une vérité littérale dans les sociétés où domine la croyance en la réincarnation ; car alors chaque clan dispose d'un certain nombre d'âmes qu'il ne peut laisser perdre sous peine d'être lui-même frappé d'extinction.

2. Rappelons le passage de l'Evangile selon saint Jean, lu au cours de l'office des Morts : « Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, quand même il aura été mort, il vivra. et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour l'éternité ». La foi, c'est-à-dire l'union intime de l'individu à l'Église visible, est pour lui un gage de sa réunion future à l'Église invisible. C'est ce qu'exprime nettement la prière finale récitée sur la tombe : *ut sicut hic eum vera fides junxit fidelium turmis, ita illic eum tua miseratio societ angelicis choris.*

3. La notion de cette résurrection n'a d'ailleurs pas changé. Cf. abbé Haigneré, *Des rites funèbres dans la liturgie romaine*, p. 23 : « le corps rejoindra l'âme qui l'a quitté ; l'âme retrouvera glorieux ce corps qu'elle laisse momentanément aux humiliations du tombeau » ; p. 31, p. 49 : « dans la tombe vont dormir jusqu'à la résurrection glorieuse les restes mortels du pieux chrétien ». Cf. Paul, *Corinth.*, I, 15 : « Le corps est semé en pleine corruption, il est relevé incorruptible... »

Digitized by Google

profonde pour pouvoir être aussitôt abolie. Il sera réuni à ceux qui comme lui et avant lui sont partis de ce monde, aux ancêtres ; il entrera dans cette société mythique des âmes que chaque société se construit à l'image d'elle-même. Or la cité céleste ou souterraine n'est pas la simple reproduction de la cité terrestre. En se reformant par delà la mort, la société s'affranchit des contraintes extérieures, des nécessités physiques, qui ici-bas s'opposent constamment à l'essor du désir collectif. Justement parce que l'autre monde n'existe qu'en idée, il est libre de toute limitation, il est — ou peut être[1] — le lieu de l'idéal : rien ne s'oppose plus à ce que dans les « chasses bienheureuses » de l'au-delà le gibier soit perpétuellement abondant, à ce que pour l'Anglais avide de psaumes chaque jour de la vie éternelle soit un dimanche. De plus, dans certaines sociétés, la façon dont se termine l'existence terrestre constitue pour celle-ci une sorte de tare; la mort répand son ombre sur ce monde et le triomphe même que l'âme a remporté sur elle lui ouvre une vie infiniment plus belle et plus pure[2]. Sans doute ces notions ne se présentent pas dès l'abord sous une forme précise et définie; c'est surtout quand la société religieuse s'est différenciée de la société domestique ou politique, que la mort paraît délivrer le croyant des fatalités charnelles et temporelles qui ici-bas le tenaient séparé de Dieu; elle le fait entrer, régénéré, dans la communion des saints, dans l'Église invisible digne d'entourer immédiatement au ciel le Seigneur dont elle procède. Mais, d'une manière enveloppée et vague, la même conception est présente, dès le début de l'évolution religieuse : en rejoignant ses pères, le mort renaît transfiguré, élevé à une puissance et à une dignité supérieures; en d'autres termes, la mort, aux yeux des primitifs, est une initiation[3].

1. Nous ne disons pas qu'il le soit toujours.

2. Cf. sur les Chewsures, v. Hahn, *Bilder aus dem Kaukasus*, p. 223 : la mort est « un passage de la société impure dans les pures et claires demeures ». L'âme est pure; le corps, le cadavre, fétide et impur.

3. Voir plus haut, p. 117. — Il est remarquable que cette représentation de la mort que nous a révélée l'étude des faits ethnographiques concorde exactement avec la croyance chrétienne telle que l'expose un apologiste catholique; cf. Dufour in Haigneré, *op. cit.*, p. 60 sq. : « Pour le chrétien civilisé, loin d'être l'exclusion perpétuelle... de chaque individu hors du champ de la civilisation universelle, la mort chrétienne est l'initiation à la civilisation infinie et le passage de la cité terrestre à la cité divine. » Les catholiques ont souvent ainsi l'intuition des réalités sociales parce qu'ils participent à une vie collective intense.

Digitized by Google

Cette formule n'est pas une simple métaphore; si la mort est bien pour la conscience collective le passage de la société visible à la société invisible, elle est une opération exactement analogue à celle par laquelle le jeune homme est extrait de la société des femmes et des enfants et introduit dans celle des hommes adultes; cette intégration nouvelle qui donne à l'individu accès aux mystères sacrés de la tribu implique, elle aussi, un changement profond de sa personne, un renouvellement de son corps et de son âme qui lui fait acquérir la capacité religieuse et morale nécessaire. Et la similitude des deux phénomènes est si fondamentale que ce changement s'opère très souvent par la mort figurée de l'aspirant, suivie de sa renaissance à une vie supérieure[1].

Ce n'est pas seulement de l'initiation qu'il faut rapprocher la mort, telle que se la représente la conscience collective. On a souvent remarqué l'étroite parenté qui existe entre les rites funéraires et les rites de la naissance ou du mariage[2] : comme la mort, ces deux événements provoquent une cérémonie importante où à la joie se mêle une certaine angoisse; dans les trois cas, il faut se garder de périls mystiques encourus et procéder à des rites de purification. La similitude des pratiques exprime une analogie profonde : le mariage opère un double changement d'état; d'une part il fait sortir la fiancée de son clan ou de sa famille pour l'introduire dans le clan ou la famille de son mari; et d'autre part il la fait passer de la classe des jeunes filles dans celle des femmes mariées. Quant à la naissance, elle accomplit, pour la conscience collective, la même transformation que la mort, mais en sens inverse : l'individu quitte le monde invisible et mystérieux que son âme habitait, il entre dans la société vivante. Cette transition d'un groupe à un autre, réel ou imaginaire, suppose toujours un renouvellement profond de l'individu, qui se marque par des rites tels que l'imposition d'un nom nouveau, le changement des vêtements

1. Voir Frazer, *Golden Bough*, III, p. 422 sqq. De même la préparation au sacrifice, c'est-à-dire le « passage du monde des hommes au monde des dieux », implique une mort de l'être temporel suivie d'une renaissance sous des espèces nouvelles; cf. Hubert et Mauss, *Le Sacrifice*, *in Année Sociologique*, t. II, p. 48 sq.

2. Par exemple, Diels, *Sibillinische Blätter*, p. 48; il explique le parallélisme de ces trois groupes de rites par le fait qu'ils ont tous pour objet d'opérer une lustration. Mais il s'agit justement d'expliquer pourquoi une purification est nécessaire à ces trois moments de la vie.

Digitized by Google

ou du genre de vie. Toujours aussi cette opération est conçue comme pleine de risques, car elle implique la mise en jeu de forces nécessaires mais dangereuses. Le corps du nouveau-né n'est pas moins sacré que le cadavre[1]. Le voile de la mariée et celui de la veuve sont de couleurs différentes, mais ils n'en ont pas moins une même fonction, qui est d'isoler et de mettre à part un être redoutable[2].

Ainsi la mort n'est pas primitivement conçue comme un fait unique, sans analogues. Dans notre civilisation, l'existence de l'individu semble se poursuivre à peu près d'une même teneur depuis la naissance jusqu'à la mort; les étapes successives de notre vie sociale sont faiblement marquées et laissent constamment apercevoir la trame continue de la vie individuelle. Mais les sociétés moins avancées, dont la structure interne est massive et rigide, conçoivent la vie d'un homme comme une succession de phases hétérogènes, aux contours déterminés, à chacune desquelles correspond une classe sociale définie, plus ou moins organisée[3]; par suite chaque promotion de l'individu implique le passage d'un groupe à un autre, une exclusion, c'est-à-dire une mort, et

1. Aussi la naissance, comme la mort, doit-elle fréquemment avoir lieu en dehors de la maison ; cf. par exemple pour les Esquimaux, Wells et Kelly, *English-Eskimo vocabularies, in Bureau of Education, Circul. of inform. n° 2, Washington* (1890), p. 18; pour les Chewsures, Radde, *Die Chewsuren*, p. 79 et p. 91. — Comme dans le cas de la mort, l'impureté est ici contagieuse; elle s'étend à la mère, et souvent aussi au père, du nouveau-né et leur impose un genre de vie séparé, tout à fait analogue au deuil.

2. Le mariage, comme les funérailles, implique un déchirement ; le passage d'un groupe à un autre ne peut se faire de plain-pied ; il faut qu'une résistance soit vaincue. On sait qu'un rite d'enlèvement est souvent un moment essentiel de la cérémonie nuptiale. De même, lors des obsèques, une lutte rituelle s'engage entre parents ou amis du mort qui s'opposent à ce qu'on emporte le cadavre et le reste de la communauté qui veut que la séparation nécessaire s'accomplisse : il faut qu'on fasse violence aux survivants. Cf. sur les insulaires de Kar Nicobar, Kloss, *In the Andamans and Nicobars*, p. 304; à Timor, Gramberg, *Eene Maand in de binnenlanden van Timor, in Verhand. v. h. Batav. Genot. v. K. en W.*, XXXVI, p. 212 ; dans l'île de Roti, Heijmering, *Zeden en gewoonten*, p. 359 sq. ; en Nouvelle-Bretagne, Danks, *op. cit.*, p. 352 sq. ; dans les îles Pelau, Kubary, *Die Todtenbestattung auf den Pelauinseln*, p. 11 ; sur les Orungu du cap Lopoz, Nassau, *Fetichism in West Africa*, p. 236 sq. — De même la veuve est souvent l'objet d'une lutte entre les parents du mort qui veulent qu'elle rejoigne son mari (par exemple dans le bûcher funéraire) et ses propres parents qui la retiennent dans le monde des vivants : cf. sur les Tolkotins, Yarrow, *op. cit.*, p. 145 sq.

3. Cf. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, et le compte rendu de cet ouvrage dans l'*Année*, t. VI, p. 317.

Digitized by Google

une intégration nouvelle, c'est-à-dire une renaissance. Sans doute ces deux éléments n'apparaissent pas toujours sur le même plan : selon la nature du changement qui s'accomplit, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui fixe surtout l'attention collective et qui détermine le caractère dominant de l'événement; mais ils sont au fond complémentaires. La mort n'est pour la conscience sociale qu'une espèce particulière d'un phénomène général.

Il nous sera aisé maintenant de comprendre pourquoi la mort a longtemps été conçue comme un état transitoire, ayant une certaine durée. Tout changement d'état de l'individu, passant d'un groupe à un autre, implique une modification profonde dans l'attitude mentale de la société à son égard, modification qui s'accomplit graduellement et demande du temps. Le fait brut de la mort physique ne suffit pas à consommer la mort dans les consciences : l'image de celui qui est mort récemment fait encore partie du système des choses de ce monde ; elle ne s'en détache que peu à peu, par une série de déchirements intérieurs. Nous ne parvenons pas à penser le mort comme mort du premier coup ; il fait trop partie de notre substance, nous avons mis trop de nous-mêmes en lui ; la participation à une même vie sociale crée des liens qui ne se rompent pas en un jour. L' « évidence du fait » est assaillie par un flot contraire de souvenirs et d'images, de désirs et d'espérances[1] ; elle ne s'imposera que petit à petit, et c'est seulement au terme de ce conflit prolongé que nous consentirons, que nous croirons à la séparation comme à quelque chose de réel. C'est ce processus psychologique douloureux qui s'exprime sous forme objective et mystique dans la croyance que l'âme ne rompt que progressivement les liens qui l'attachent à ce monde : elle ne pourra retrouver une existence stable que lorsque la représentation du mort aura pris dans la conscience des survivants un caractère définitif et pacifié. Entre l'image persistante d'un homme semblable à nous et

1. Dans l'état de veille, ce flot est en général contenu, non sans souffrance, parce que nous avons alors normalement une perception nette — et un sentiment vif — du réel : mais lorsque la pensée se détend, lorsque la représentation des choses extérieures s'efface, dans l'ombre du soir ou pendant le sommeil, le monde subjectif prend sa revanche : l'image, sans cesse refoulée, du mort vivant comme autrefois domine alors la conscience. Ainsi l'état de déchirement et de trouble intérieurs qui suit une mort détermine des hallucinations et des rêves fréquents qui à leur tour contribuent à prolonger cet état. Cf. Koch, *Animismus*, p. 21.

Digitized by Google

familier et l'image d'un ancêtre parfois vénéré, toujours distant[1], l'opposition est trop profonde pour que la seconde puisse immédiatement se substituer à la première. C'est pour cela que s'impose la notion d'un « état intermédiaire entre la mort et la résurrection[2] », pendant lequel l'âme est censée se libérer de l'impureté mortuaire ou du péché qui lui restait attaché[3]. Si donc il faut un certain temps pour bannir le mort du pays des vivants, c'est parce que la société, ébranlée par le choc, doit retrouver peu à peu son équilibre[4] et parce que le double travail mental de désagrégation et de synthèse que suppose l'intégration de l'individu dans un monde nouveau s'accomplit d'une manière en quelque sorte moléculaire et exige du temps[5].

1. Il importe peu de savoir si cette nouvelle image est destinée à persister dans la conscience des survivants ; souvent la cérémonie finale a pour effet d'abolir le souvenir du mort · le défunt en rejoignant les pères va se perdre dans une collectivité anonyme et on ne pensera plus à lui en tant qu'individu. Mais même l'oubli n'est pas un processus simple et purement négatif ; il implique tout un travail de reconstruction.

2. Cf. Arch. Campbell, *The doctrines of a middle state between death and resurrection* (1721).

3. La notion de Purgatoire n'est en effet qu'une transposition en langage moral de la notion d'un stage précédant la délivrance finale. Les souffrances de l'âme pendant la période intermédiaire apparaissent d'abord comme une conséquence de l'état transitoire où elle se trouve. A un moment ultérieur de l'évolution religieuse, les peines de l'âme sont conçues comme la suite et l'expiation nécessaire des péchés qu'elle a commis pendant son existence terrestre. Cette transformation, d'ailleurs tout à fait normale, s'est produite dans la croyance hindoue relative au preta ; cf. Oldenberg, *op. cit.*, p. 476 sq.

4. Elle y parvient, non seulement par le travail intérieur que nous avons indiqué, mais souvent aussi par des actes. Quelles que soient les causes particulières qui déterminent l'institution de la vengeance du sang, il est certain qu'elle permet au groupe de se décharger de l'émotion que la mort a accumulée en lui ; ce qui s'exprime dans la croyance que l'exécution du meurtrier supposé pacifie l'âme du mort. Aussi l'accomplissement de la vendetta est-il souvent une condition nécessaire de la cérémonie finale et de la fin du deuil. Cf. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur Entwickelung der Strafe* et Mauss, *La religion et les origines du droit pénal*.

5. Il semble bien que la même proposition se vérifierait à propos des changements d'état analogues à celui dont la mort est l'occasion. Rappelons que les rites de l'initiation couvrent un temps souvent fort long, pendant lequel le jeune homme reste dans un état transitoire qui l'assujettit à de nombreux tabous. De même la période qui suit le mariage (et qui dans de nombreuses sociétés ne prend fin qu'avec la naissance du premier enfant) a un caractère trouble et spécial. Enfin la naissance physique ne suffit pas à faire entrer l'enfant dans la société des vivants : le nouveau-né est l'objet de représentations tout à fait analogues à celles qui ont cours au sujet du mort. Cf. Cushing, *Remarks on Shamanism, in Proceedings Americ. Philos. Soc.*, XXXVI, p. 184 ; Batchelor, *Ainu Folklore*, p. 240

Digitized by Google

Il semble que la société ne puisse pendant longtemps prendre conscience d'elle-même et des phénomènes qui constituent sa vie que d'une manière indirecte, après s'être en quelque sorte réfléchie dans le monde matériel. L'infection qui pour un temps s'empare du corps manifeste sous forme sensible la présence temporaire des puissances sinistres [1]. La destruction graduelle de l'ancien corps terrestre, qui prolonge et consomme l'attentat initial, exprime concrètement l'état de trouble et de déchirement où est la communauté tant que l'exclusion du mort n'est pas achevée. D'autre part la réduction du cadavre à des ossements à peu près immuables, sur lesquels la mort n'aura plus de prise, apparaît comme la condition et le signe de la délivrance finale : maintenant que le corps du défunt est semblable à ceux des ancêtres, il semble qu'il n'y ait plus d'obstacle à l'entrée de l'âme dans leur communion. On a souvent noté [2], et avec raison, le lien étroit qui unit la représentation du corps et celle de l'âme. Cette connexion mentale est nécessaire, non seulement parce que la pensée collective est à ses débuts concrète et incapable de concevoir une existence purement spirituelle, mais surtout parce qu'elle présente un caractère profondément moteur et dramatique. Il faut au groupe des actes qui fixent l'attention de ses membres, qui orientent leur imagination dans un sens défini, qui suggèrent à tous la croyance. Or la matière sur laquelle s'exercera après la mort l'activité collective, qui servira d'objet aux rites, c'est naturellement le corps même du défunt. L'intégration du mort dans la société invisible ne sera pleinement effectuée que si ses restes matériels sont réunis à ceux des pères. C'est l'action que la société exerce sur le corps qui confère une pleine réalité au drame qu'elle imagine au sujet de l'âme [3]. Ainsi les phénomènes physiques qui consti-

1. Ceci est explicitement énoncé dans l'Avesta : aussitôt après la mort d'un fidèle, la Druj Nasu (démon-cadavre) fond des régions du nord qu'habitent les esprits mauvais, « sous la forme d'une mouche furieuse » et elle prend possession du corps : la décomposition marque sa présence; *Zend Avesta*, t. II, p. 38, n. 22, p. 96 sq. — Des représentations analogues fonctionnent dans l'Église catholique ; cf. Haigneré, *op. cit.*, p. 40 sq. : en aspergeant le corps d'eau bénite, « l'Eglise semble avoir surtout en vue de mettre en fuite le démon dont l'œil fauve est là qui brille du désir de dévorer une proie ». L'encens a pour objet de « faire dominer la bonne odeur de Jésus-Christ sur l'infection des émanations cadavériques ».

2. Entre autres, Preuss, *op. cit.*, p. 239 sq.

3. Voir plus haut p. 98. — Dans l'intéressant opuscule que nous avons plusieurs fois cité, l'abbé Haigneré a marqué fortement le parallélisme

Digitized by Google

tuent ou qui suivent la mort, s'ils ne déterminent pas par eux-mêmes les représentations et les émotions collectives, contribuent à leur donner la forme définie qu'elles présentent; ils leur apportent en quelque sorte un support matériel. La société projette dans le monde qui l'environne ses propres manières de penser et de sentir, et celui-ci en retour les fixe, les règle et les limite dans le temps.

L'hypothèse que nous venons d'exposer semble confirmée par le fait que dans les sociétés mêmes où domine la pratique des doubles obsèques, certaines catégories d'individus sont intentionnellement exclues du rituel funéraire normal.

C'est le cas d'abord pour les enfants. Les Olo Maanjan déposent ceux qui sont âgés de moins de sept ans dans un cercueil qui ne sera pas renouvelé et qu'ils vont porter, le jour même de la mort, auprès du tombeau familial ; un sacrifice suffit, le lendemain, pour que l'âme entre aussitôt, purifiée, dans la ville des morts ; et le deuil du père et de la mère eux-mêmes ne dure qu'une semaine[1]. Mais l'usage le plus commun chez les Dayaks et les Papous semble être d'enfermer le corps des petits enfants à l'intérieur d'un arbre, ou de le suspendre aux branches[2]. La notion qui détermine cette pratique nous est clairement révélée par les Dayaks de

constant qui existe entre les rites funéraires et les représentations relatives à l'âme : « l'Eglise fera avec le corps ce que Dieu fait avec l'âme ; elle le suivra depuis le lit mortuaire jusqu'au lieu de son repos... ; elle dépose le corps dans le sein de la terre (consacrée), au moment où dans sa pensée... la porte du ciel s'ouvre pour recevoir l'âme dans le sein de Dieu » ; Haigneré, *op. cit.*, p. 21 sq., p. 48-53.

1. Tromp, *Begräbniss bei den Sihongern*, p. 42-4 ; Grabowsky, *Duson-Timor*, p. 474. Rappelons que dans la même tribu le deuil obligatoire pour un adulte est de 49 jours et notons que le cercueil qui contient les restes de l'enfant est extérieur à la sépulture familiale. — Cf. pour les Olo Ngadju, Grabowsky, *Tiwah*, p. 180 : « on célèbre rarement le Tiwah pour les enfants ». Les Fjort enterrent sans délai les enfants de même que les pauvres et les esclaves ; Dennett, *Notes on Folklore*, p. 22. — De même les lois de Manou (*Sacred Books of the East*, XXV, p. 180) prescrivent de ne pas brûler le corps d'un enfant n'ayant pas plus de deux ans, mais de l'enterrer immédiatement sans jamais recueillir ses ossements : « on le laisse dans la forêt comme un morceau de bois et l'impureté des parents ne dure que trois jours ». Toutefois la crémation est facultative si l'enfant a déjà ses dents. Ce dernier trait rappelle le texte de Pline (*Hist. nat.*, VII, 72) : *hominem prius quam genito dente cremari mos gentium non est.* — Chez les Todas, pour les enfants de moins de deux ans, on célèbre les deux cérémonies, initiale et finale, le même jour : Rivers, *op. cit.*, p. 391.

2. Cf. Schwaner, *Borneo*, II. p. 195 ; Perham, in Roth, I, p. 205 ; Goudswaard, *Papœwas van de Geelvinksbai*, p. 70 ; van Balen, *Doodenfest*, p. 560-1 ; v. Hasselt, *Nuforesen*, p. 198 ; Riedel, *Sluik- en krœsharige rassen*. p. 239.

Digitized by Google

Koetei : ils croient que les hommes viennent des arbres et doivent y retourner ; aussi lorsqu'une femme Bahau accouche avant terme ou que pendant sa grossesse elle a été tourmentée de mauvais rêves, elle peut refuser l'enfant en le rendant vivant à l'arbre qu'il a quitté trop tôt ou d'une façon inquiétante[1]. Évidemment on a l'espoir, explicitement attesté pour d'autres peuples[2], que l'âme se réincarnera bientôt à nouveau, peut-être dans le sein de la même femme, et fera sa rentrée dans ce monde sous des auspices plus favorables. Ainsi la mort des enfants provoque une réaction sociale très faible et presqu'immédiatement achevée. Tout se passe comme s'il n'y avait pas en ce cas, pour la conscience collective, de mort véritable[3].

Et en effet les enfants n'étant pas encore entrés dans la société visible, il n'y a pas lieu de les en exclure péniblement et lentement. Comme ils n'ont pas été vraiment séparés du monde des esprits, ils y retournent directement[4], presque

1. Tromp. *Kœtei*, p. 92 ; cf. sur les Tagalos des Philippines, Careri, in Blumentritt, *Ahnencultus*, p. 165 : « ils s'imaginent que les âmes de leurs ancêtres habitent dans les arbres ».

2. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 609 : « les indigènes croient que l'âme de l'enfant retourne immédiatement à son lieu d'origine et pourra renaître très prochainement, selon toutes probabilités dans le sein de la même femme ». Aussi l'infanticide ne tire-t-il pas à conséquence. Noter le contraste avec la croyance relative à l'âme des adultes, cf. plus haut p. 109. — Les Algonquins et les Mongols déposent les enfants de moins de 7 ans au bord d'un chemin fréquenté pour que leurs âmes puissent facilement se réincarner ? Preuss, *Begräbnisarten*, p. 216, p. 257 ; cf. Owen, *op. cit.*, p. 23.

3. Les Costa-Ricains ne disent pas d'un petit enfant qu'il est mort, mais qu'il a rejoint les anges : ses funérailles sont une fête joyeuse, d'où les larmes sont exclues ; Wagner et Scherzer, *Die Republik Costa-Rica*, p. 196, cf. Lumholtz, *Unknown Mexico*, I, p. 448-9 ; de même chez les Roumains ; Flachs, *Rumänische Todtengebräuche*, p. 46 ; chez les Bulgares, Strausz, *Die Bulgaren*, p. 452 ; pour la croyance catholique, abbé Désert, *Le livre mortuaire*, p. 279, p. 286 : « *Deus qui omnibus parvulis..., dum migrant a sæculo,... vitam illico largiris æternam* ». — L'absence, ou l'extrême réduction, du deuil régulier pour les enfants morts au-dessous d'un certain âge est un phénomène très général : en Chine on ne porte le deuil que pour les morts âgés de plus de huit ans ; de Groot, *Religious System of China*, p. 522 (cf. p. 329, p. 1075) ; chez les Kayans, il n'y a aucun deuil extérieur pour un enfant qui n'a pas encore reçu de nom (la cérémonie de l'imposition a lieu un mois après la naissance) ; Nieuwenhuis, *op. cit.*, I, p. 44. Naturellement le chagrin individuel des parents peut être très vif ; mais la réaction sociale, l'obligation du deuil, fait défaut.

4. Une explication analogue rend compte des cas où les hommes-médecine ou les ascètes sont traités après leur mort de même que les enfants : ainsi les Dayaks Maritimes suspendent aux arbres le corps de leurs *manangs* ; Perham, in Roth, I, p. 205 ; de même les ascètes hindous sont

Digitized by Google

sans qu'il soit besoin de mettre en action les énergies sacrées, sans qu'une période de transition pénible paraisse nécessaire. La mort d'un nouveau-né, à la limite, est un phénomène infra-social; la société, n'ayant encore rien mis d'elle-même dans l'enfant, ne se sent pas atteinte par sa disparition et reste indifférente.

Chez diverses tribus australiennes, les vieillards qui par suite de leur grand âge sont devenus incapables de figurer dans les cérémonies totémiques, qui ont perdu leur aptitude aux fonctions sacrées, sont enterrés aussitôt après la mort, au lieu d'être comme les autres membres de la tribu exposés sur une plate-forme jusqu'à la complète dessiccation de leurs os[1]. C'est que par suite de l'affaiblissement de leurs facultés ils avaient cessé de participer à la vie sociale; leur mort ne fait que consacrer une exclusion déjà consommée en fait[2] et à laquelle on avait eu le temps de s'accoutumer[3].

Enfin le genre de mort détermine encore d'assez nombreuses exceptions au rituel normal. Tous ceux qui meurent de mort violente ou par accident, femmes mortes en couches,

enterrés immédiatement, ils « n'ont pas besoin du sacrement de la crémation pour parvenir dans l'autre monde » ; Caland, *Altind. Totengebr.*, p. 93-5. Par leurs pratiques spéciales ils se sont exclus de leur vivant de la société terrestre ; ils appartenaient déjà au monde des esprits. Ils sont pour ainsi dire dispensés de la mort.

1. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 402, n. 1, p. 506, p. 512, p. 545. — L'enterrement immédiat des vieillards, contrastant avec le rituel normal des doubles obsèques, nous est signalé aussi chez les Papous des îles Aru; Ribbe, *in Festschr. d. Ver. f. Erdk. Dresden* (1888), p. 191 sq. — L'absence (ou la réduction) du deuil est fréquente dans le cas des gens âgés: chez les Sakalaves du Sud et chez les Béchouanas, on dit d'un vieillard qu'il s'est « endormi », et ses obsèques donnent lieu à des réjouissances ; Kürze, *Das Volk der Süd. Sakalava, in Mitteil. d. Geogr. Gesellsch. Iena*, VIII, p. 43; Arbousset et Daumas, *Voyage d'exploration au Nord-Est de la colonie du Cap*, p. 475; cf. Gomara, *Histoire générale des Indes Occidentales* (1568), p. 45 (sur les riverains du fleuve des Palmes en Florides) ; Flachs, *op. cit.*, p. 62 (sur les Roumains).

2. Aussi leur mort est-elle assez souvent considérée comme « naturelle », et n'impliquant pas d'intervention spirituelle maligne ; cf. v. Hasselt, *Die Nuforesen*, p. 197-8 ; Kubary, *Die Religion der Pelauer*, p. 3-5 ; Macdonald, *in Journ. Anthr. Inst.*, XIX, p. 273 ; Le Braz, *La légende de la mort* (2e éd.), I, p. XXII.

3. De même, chez les Wollaroi, les femmes sont enterrées immédiatement et sans grande cérémonie, ce qui s'explique sans peine puisque dans ces tribus les femmes n'ont point de part à la vie religieuse ; Howitt, *op. cit.*, p. 467. Au contraire, chez les Warramunga, les mêmes rites funéraires sont célébrés pour les femmes et pour les hommes ; les auteurs attribuent ce fait à la croyance, existant dans cette tribu, que l'âme change de sexe à chacune de ses réincarnations; Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 546, p. 530.

Digitized by Google

noyés ou foudroyés, suicidés, sont souvent l'objet de rites spéciaux. Leur cadavre inspire l'horreur la plus intense, on s'en défait précipitamment ; et l'on ne réunira point leurs os à ceux des autres membres du groupe morts convenablement[1]. Leurs âmes erreront à jamais sur la terre, inquiètes et méchantes[2] ; ou, si elles émigrent en un autre monde, ce sera pour habiter dans un village séparé, quelquefois même dans une région entièrement différente de celle où habitent les autres âmes[3]. Il semble, au moins dans les cas les plus typiques, que pour ces victimes d'une malédiction spéciale, la période transitoire se prolonge indéfiniment et que leur mort n'ait pas de fin[4].

1. Grabowsky, *Tiwah*, p. 181 : Ling Roth, *Sarawak*, I, p. 140 sq. ; Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo*, I, p. 91 sq. ; Forbes, *Wanderings*, p. 324 ; de Clercq, *in Intern. Arch. Ethnog.*, II, p. 208 ; Standing, *Mal. Fady*, *in Antan. Ann.*, VII, p. 73 ; Kubary, *Die Verbrechen... auf den Pelau Inseln*, *in Orig. Mitteil. a. d. Ethnol. Abt. d. königl. Mus. Berlin*, I, 2, p. 78, et *Ethnographische Beiträge*, p. 126. — Chez les Bantous du Sud il est interdit de pleurer un parent foudroyé, car le deuil serait un acte de rébellion contre le Ciel qui a causé directement la mort ; Arbousset et Daumas, *op. cit.*, p. 446 ; Macdonald, *in Journ. Anthr. Inst.*, XIX, p. 295 ; Theal, *Records of S.-E. Africa*, VII, p. 401. — Le cadavre d'un guerrier scalpé n'est plus qu'une « simple charogne » et n'est jamais enterré ; l'âme est censée être anéantie ; Dodge, *Our Wild Indians*, p. 101-2, p. 159. — L'interdiction d'enterrer les suicidés en terre bénie dans le cimetière commun est très répandue, comme on le sait, chez les peuples chrétiens : cf. par exemple sur les Irlandais, Mooney, *in Amer. Phil. Soc.* (1888), p. 287-8, et sur les Bulgares, Strausz, *op. cit.*, p. 454 sq.. — Signalons le fait caractéristique que chez les Unmatjera et les Kaitish, un jeune homme qui a violé la loi tribale en épousant une femme qui était tabou pour lui n'est jamais exposé sur une plate-forme, il est immédiatement enterré ; Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, p. 512.

2. Wilken, *Animisme*, p. 197 sq. ; Chalmers, in Roth, I, p. 167 ; Dodge, *op. cit.*, p. 102 : les âmes de ceux qui sont morts étranglés restent toujours près du cadavre.

3. Ling Roth, I, p. 219 ; Kruijt, *Een en anders*, p. 29 (les suicidés ont un village à part). — Chez les Esquimaux occidentaux, les gens qui meurent de mort violente vont au ciel où ils vivent dans la lumière et l'abondance ; les autres vont dans le monde souterrain ; Nelson, *Eskimo about Bering Strait*, p. 423. — Chez les anciens Aztèques, tous les hommes qui mouraient en guerre et toutes les femmes qui mouraient en couches (elles se confondaient avec les précédents) étaient considérés comme emportés par le soleil et allaient habiter dans le ciel : une telle mort était glorieuse et ne causait aux parents que de la joie ; les noyés et les foudroyés étaient l'objet de représentations analogues ; Sahagun, *Histoire... de la Nouvelle Espagne, trad. Jourdanet*, p. 346, p. 400 sq., p. 433 sq.. — On voit qu'il faut bien se garder d'identifier les gens morts d'une manière anormale avec les damnés ; ils peuvent tout aussi bien être considérés comme des élus ; les deux notions coïncident au fond en ce qu'elles impliquent l'une et l'autre une mise à part, une séparation.

4. Rappelons que les âmes de ceux pour qui le Tiwah n'est pas célébré resteront « mortes » à perpétuité.

Digitized by Google

Dans les cas de ce genre, ce n'est pas la faiblesse de l'émotion ressentie par la collectivité, mais au contraire son extrême intensité et sa brusquerie qui s'opposent à l'accomplissement des rites funéraires réguliers. Une analogie éclairera ce phénomène. La naissance, nous l'avons vu, dégage comme la mort des énergies dangereuses, qui font que l'enfant et sa mère sont pour quelque temps frappés d'interdit ; en général, ces énergies se dissipent progressivement, et la libération de l'accouchée est possible. Mais si l'événement s'accomplit d'une manière particulière, par exemple si ce sont des jumeaux qui viennent au monde, alors « cette naissance est une mort », suivant l'expression instructive des Ba-Ronga[1] ; car elle exclut de la vie régulière ceux qui y semblaient destinés ; elle les affecte d'un caractère sacré si fort qu'aucun rite ne pourra jamais l'effacer et elle plonge toute la communauté dans la terreur et la consternation[2]. De même la façon sinistre dont certains individus sont arrachés à ce monde les sépare à jamais de leurs proches : leur exclusion est définitive, irrémédiable. Car c'est l'image dernière de l'individu, tel que la mort l'a frappé, qui s'imprime avec le plus de force dans la mémoire des survivants ; et cette image, étant singulière et chargée d'une émotion spéciale, ne pourra jamais être entièrement abolie. Aussi est-il inutile d'attendre un certain temps pour réunir ensuite le mort à ses ancêtres ; la réunion étant impossible, l'attente n'a point de sens : la mort durera toujours parce que la société gardera indéfiniment à l'égard de ces maudits l'attitude d'exclusion qu'elle a prise dès l'abord.

L'interprétation que nous proposons permet donc de comprendre à la fois pourquoi, dans une société donnée, les doubles obsèques sont pratiquées et pourquoi en certains cas elles ne le sont pas.

Résumons en quelques mots les résultats de notre investigation. Pour la conscience collective, la mort dans les condi-

1. Junod, *op. cit.*, p. 412 sq., « le ciel qui produit l'éclair et la mort préside aussi d'une manière toute spéciale à la naissance des jumeaux. »

2. Cf. par exemple Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 472 sq. ; le traitement infligé à la mère des jumeaux est identique à celui que la veuve a à subir : on déchire ses habits, brise ses affaires, la chasse comme une chose impure ; elle vit en paria. Un jumeau ayant échappé à la mort est un objet horrible que même sa mère ne voudrait point toucher. Il est remarquable que les jumeaux sont dans des tribus peu distantes tantôt traités comme des êtres abominables et abandonnés à la mort, tantôt considérés comme presque divins ; mais toujours ils sont mis à part.

Digitized by Google

tions normales est une exclusion temporaire de l'individu hors de la communion humaine, qui a pour effet de le faire passer de la société visible des vivants à la société invisible des ancêtres. Le deuil est à l'origine la participation nécessaire des survivants à l'état mortuaire de leur parent; il dure aussi longtemps que cet état lui-même. En dernière analyse, la mort comme phénomène social consiste dans un double et pénible travail de désagrégation et de synthèse mentales ; c'est seulement quand ce travail est achevé que la société, rentrée dans sa paix, peut triompher de la mort.

ROBERT HERTZ.

Digitized by Google

III

NOTE SUR LE DROIT ET LA CASTE EN INDE

Par M. C. BOUGLÉ

Nous nous proposons, en utilisant les recherches des spécialistes, juristes ou philologues, de dégager les tendances générales du droit hindou, et de marquer ce qui les rattache au régime caractéristique de la civilisation de l'Indé, — au régime des castes. Peut-être ce relevé nous permettra-t-il, tout en nous fournissant l'occasion de mieux analyser la structure propre à cette forme sociale, de vérifier ou de préciser chemin faisant telles théories récemment formulées, sur les « époques » du droit, sur le rapport originel du droit civil avec le droit criminel, ou du droit écrit avec le droit coutumier.

Pour l'analyse que nous entreprenons, le code dit de Manou peut servir de texte central. Non qu'il constitue, comme beaucoup l'ont cru naguère, « le code de l'Inde. » Mais, de tous les recueils hindous où sont touchées les questions de droit, il a sans doute été, dès longtemps, le plus connu et le plus estimé : nombre d'inscriptions nomment Manou à la tête des juristes, et aucune révélation, dans les régions les plus diverses, n'est plus commentée que la sienne. De plus, dans la série de ces recueils, le code de Manou semble occuper une place intermédiaire : s'il apparait comme le premier des Dharmasastras, manuels en vers, eux-mêmes antérieurs aux Dharmabandhas qui ne sont que des commentaires, il est postérieur aux Dharmasoutras, collections plus ou moins élaborées d'aphorismes védiques en prose. Il y a donc des chances pour que la Smirti de Manou présente des caractères moyens : on nous la donne par exemple comme moins archaïque que celle de Gautama, et moins moderne que celle de Narada[1].

1. Jolly. *Recht und Sitte* (*Grundris der Indo-Arischen Philologie*, II. Bd, 8 Heft), p. 14-19.

Digitized by Google

Ce qui frappe au premier abord le lecteur européen des lois de Manou, c'est la multiplicité et la variété des prescriptions qui lui semblent totalement étrangères à la sphère du droit. « Il ne faut pas se coucher les pieds humides — ni les laver dans un bassin de laiton. — Pour composer le gateau de riz des repas funéraires, tels ingrédients sont indispensables, tels autres interdits ; — et surtout que le plat soit servi bien chaud. Ne néglige pas d'inviter ton voisin. — Gardé-toi de sauter par-dessus la longe d'un veau. — Que la ceinture du Brahmane soit faite d'un triple cordon d'herbe *moundja* unie et douce ; celle d'un Kshatriya d'une corde en herbe *mourva* ; celle d'un Vaisya, de fil de chanvre,.. etc[1] ». — Recettes de cuisine ou de couture, mesures d'hygiène, conseils de politesse ou règles d'étiquette se rencontrent et se mêlent dans cette olla-podrida de préceptes.

Mais si divers que soient ces éléments la plupart portent une même marque, très apparente : et c'est l'estampille de la religion. Nous comprenons bientôt que s'il est commandé, sans condition, de se laver ou de se nourrir d'une certaine façon, de ne pas toucher tels objets ou telles personnes, c'est qu'autrement on se sentirait impur, on craindrait de n'être pas en règle avec les puissances divines. Si tels ingrédients sont interdits et tels autres requis, c'est que les uns portent en eux-mêmes un principe de souillure, les autres, de purification. Ce sont les propriétés fastes ou néfastes des métaux, les vertus de l'eau et du feu, le caractère sacré de la vache qui produisent ce foisonnement de *tabous*, d'où surgissent autant de devoirs impératifs. Et dans certains cas, ces devoirs nous paraissent tout simples : mais prenons garde que, sans doute, où nous ne voyons qu'une précaution d'hygiène ou un signe de politesse, l'Hindou révère un rite. Et dans d'autres cas, si ces devoirs nous font l'effet d'inventions déraisonnables, rappelons-nous que la religion a ses raisons qui les justifient. Le code de Manou est d'abord et par-dessus tout un bréviaire de la conduite pieuse.

Le droit ne nous apparaîtra donc, dans les codes hindous, que mêlé, ou pour mieux dire enveloppé et pénétré de religion. Non qu'il ne soit possible de distinguer, dans la masse hétérogène des prescriptions rituelles, un certain nombre de frag-

1. *Lois de Manou* (Trad. Loiseleur-Deslongchamps), II, 45. III, 215, 236. IV, 38, 76. VIII, 391.

Digitized by Google

ments dont le style est plus conforme à ce que nous attendons d'un livre de droit. Les fragments de ce genre sont plus nombreux et mieux concentrés dans le code de Manou que dans les recueils antérieurs. Après avoir détaillé les multiples devoirs qui composent la vie du Brahmane à ses différentes étapes, le Sage qui est censé parler en arrive aux devoirs des rois (Livre VIII) : après le devoir de défendre leurs peuples, celui de leur rendre la justice passe au premier plan. C'est à ce propos que sont énumérées, sous dix-huit titres, les causes dont le roi peut être appelé à connaître. D'abord celles qui sont relatives aux affaires d'argent et aux questions de propriété : dettes et dépôts, annulations de ventes et d'achats, entreprises de sociétés, contestations touchant les salaires ou le bornage,.. etc. Puis viennent les délits d'injures, de coups et blessures, de vol et d'adultère. Les prescriptions concernant le mariage et l'héritage prennent place ici. Une brève allusion à la règlementation des jeux les sépare de la théorie des classes mêlées, où sont exposées les diverses dégradations qui résultent de l'inobservation des rites ou des unions illégitimes. Une classification des peines diverses qui attendent le méchant, dans cette vie et dans l'autre, couronne la construction. Elle est relativement vaste, puisque l'énumération des règles plus proprement juridiques occupe plus d'un quart de l'ouvrage entier (713 versets sur 2684). Mais quel qu'en soit le volume, elle est encore loin de rappeler l'aspect de uos corps de droit. Elle continue d'en différer essentiellement par la distribution et les proportions respectives de ses éléments.

Nous ne voulons pas faire allusion seulement au « désordre » des codes hindous, si vivement raillé par l'esprit méthodique qu'était James Mill[1]. M. Jolly a montré que dans le code de Manou en particulier, les matières de droit étaient soumises à une répartition raisonnée, et assez rationnelle, étant donnés les soucis pratiques qui la commandent. Mais, dans cette organisation même, c'est la prépondérance accordée à certaines parties qui nous étonne. Dans les codes auxquels la civilisation occidentale nous a habitués, les règles les plus nombreuses sont celles qui ont trait aux *remises en état*. A l'individu qui se considère comme lésé, la loi fournit les moyens de faire la preuve de son bon droit et d'obtenir réparation du dommage

1. *History of India*, I, p. 195. Cf. Jolly, *Recht u. S.*, p. 17 et *Zeitschrift für vergleich. Rechtswissenschaft* (nous la désignerons désormais par les lettres ZVVR) 1878, p. 234-260 (Ueber die Systematik des indischen Rechts).

Digitized by Google

à lui causé. Si une sanction intervient, en ces matières, ce n'est pas à titre de punition : elle ne tend nullement à faire expier sa faute à un coupable ; suivant l'expression proposée par M. Durkheim, elle n'est que « restitutive » et non pas « répressive[1] ». Auprès du Droit civil et du Droit commercial par exemple, où cet esprit domine, le Droit proprement pénal occupe chez nous peu de place. Dans le code que nous analysons le rapport est renversé. Non seulement plus de la moitié des versets juridiques est consacrée au système répressif, mais encore là même où il ne se formule pas expressément, on sent sa menace dominante. La notion d'une sanction purement restitutive n'est pas dégagée. Pour distinguer les délits civils des crimes proprement dits, la terminologie manque : il semble que tous les délits soient au même degré des fautes (aparàdha) qui appellent des châtiments (danda)[2]. Au vrai, malgré l'importance relative qu'il a prise dans le code de Manou, le Droit civil et commercial n'est pas encore détaché du Droit pénal. A part quelques différences de détail — portant par exemple sur la nature des témoignages admissibles : c'est seulement en matière d'adultère, de vol ou de violence que n'importe qui peut être reçu à témoigner — dans les cas que nous appellerions civils et dans les cas criminels la procédure est sensiblement la même. On sent régner encore l'esprit des antiques Soutras, où toute violation d'une obligation, quelle qu'elle soit, doit être expiée par une peine. Pour trouver la distinction à peu près nette, il faudra descendre jusqu'au code de Brhaspati[3].

Veut-on d'ailleurs la preuve qu'aux yeux des rédacteurs du code de Manou la mission du droit est essentiellement répressive, qu'on se rappelle le lyrisme tragique avec lequel ils célèbrent le Génie du Châtiment, « à la couleur noire, à l'œil rouge ». « Le Châtiment gouverne le genre humain, le Châtiment le protège, le Châtiment veille pendant que tout dort ; le Châtiment est la justice, disent les Sages. — Si le roi ne châtiait sans relâche ceux qui méritent d'être châtiés, les plus forts rôtiraient les plus faibles... La corneille viendrait becqueter l'offrande de riz, le chien lècherait le beurre clarifié ; il n'existerait plus de droit de propriété, l'homme du

1. *Division du travail*, p. 66.

2. Oldenberg, dans *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*, p. 73.

3. Jolly, *Recht u. S.*, p. 138. Dareste, *Etude d'histoire du Droit*, p. 78, Oldenberg, *ouvr. cit.* p. 74.

Digitized by Google

rang le plus bas prendrait la place de la classe la plus élevée, — Toutes les classes se corrompraient, toutes les barrières seraient renversées, l'univers ne serait que confusion si le Châtiment ne faisait plus son devoir. » Le droit répressif qu'un tel esprit anime ne sera pas seulement volumineux : il pèsera durement sur les coupables. Il tient pour eux en réserve la plus luxueuse galerie de supplices. Non seulement il menace souvent de mort, mais de mort « exaspérée » ou « qualifiée » : par le pal, par le feu, par la dent des chiens, par le pied des éléphants, par le tranchant des rasoirs. A défaut de la mort, ce sont des mutilations ou des marques de toutes sortes, où l'on peut admirer la même imagination fertile qui produit la variété des pratiques magiques. La plupart de ces inventions semblent répondre à ce que M. Gunther appelle, au sens large du mot, le besoin de représailles[1]. Tantôt on s'efforce d'atteindre l'instrument du délit : on coupera les doigts du voleur et de l'impudique, la langue du médisant. Tantôt on veut que la peine rappelle et symbolise la faute en la stigmatisant : l'adultère recevra sur le front l'image des parties sexuelles de la femme ; l'alcoolique, celle d'un drapeau de distillateur. A ces peines portant sur la personne même viennent s'ajouter des peines portant sur les biens : tout un système de lourdes amendes est prévu, qui peuvent aller jusqu'à la confiscation totale. Le criminel essaie-t-il de se dérober aux prises de ce filet de fer : la caste se réunit alors pour le rejeter. Exclu de l'eau et du feu, les fonctionnaires du village lui refusent leur travail. Personne ne peut le toucher sans se souiller. Il est comme un mort parmi les vivants.

Au surplus, ce n'est pas seulement dans cette vie que le Génie du Châtiment, avec toutes ses inventions cruelles, attend les coupables : c'est dans l'autre, ou plutôt dans les autres vies. Le péché accompagne le pécheur au delà de la mort : il faut que celui-ci renaisse pour souffrir éternellement. Et ici encore, à travers le cycle des renaissances, les punitions rappelleront la faute, les circonstances ou les procédés de son accomplissement. Le voleur de vêtements sera marqué par la lèpre ; le voleur de grains deviendra un rat ; le voleur d'eau, un oiseau des marais ; celui qui a monopolisé un passage, un serpent vivant dans les trous. Le larron d'honneur, l'homme

1. *Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechtes.*

Digitized by Google

qui a souillé le lit de son père spirituel renaît cent fois à l'état de liane, ou d'oiseau de proie, ou de tigre. Qui verse le sang d'un Brahmane sera dévoré par des carnassiers, pendant autant d'années que le sang de sa victime a formé de grumeaux dans la poussière ; puis il passera dans le corps d'un chien, d'un âne, d'un bouc, finalement d'un tchandala.

S'il veut esquiver ces tourments futurs, le criminel n'a qu'une ressource : se plier volontairement aux épreuves que lui prescrivent les Brahmanes. Ainsi s'introduit dans le code de Manou, l'énumération d'une série de pénitences qui le font ressembler aux *Pénitentiels* de notre moyen âge. Si l'on ne veut continuer à la payer dans l'éternité, il faut racheter sa faute dès ce monde. En conséquence, le pécheur repentant devra parfois se mutiler; il ira même jusqu'à se suicider pour son salut. Du moins accomplira-t-il quelque vœu pénible : dormir sur la terre nue, rester assis au soleil. Il fera des neuvaines de jeûnes, ne se nourrira que d'eau, se privera de sel, absorbera les cinq produits de la vache. Et surtout il paiera des amendes, en nature ou en espèces, à ceux dont la puissance lave de toute souillure.

Le droit pénal hindou utilise donc plusieurs sortes de menaces. On discerne dans les codes, derrière la série des peines d'ordre temporel, une série de peines d'ordre spirituel, et à côté des châtiments qui doivent être déchargés par les rois ou les dieux ceux dont le pécheur peut se frapper lui-même en battant sa coulpe. Et tantôt il semble que ces peines soient substituables ; qui a supporté l'une n'aurait pas à supporter l'autre. Le pécheur puni par le roi ira au ciel aussi pur que les saints. Inversement celui qui aura accompli les pénitences prescrites sera exempté du feu qui devait le marquer : il restera seulement passible d'une amende. Parfois on voit les deux types de peines se fondre en quelque sorte l'un dans l'autre : la pénitence est d'aller au-devant de la punition, de l'appeler sur soi pour qu'en blessant elle purifie. Le criminel est exhorté, pour racheter sa faute, à la confesser au roi en lui tendant la massue justicière. En règle générale, surtout pour les fautes graves, les châtiments distincts sont cumulés : avant d'obtenir la réintégration dans sa caste, le coupable déjà puni dans ses biens ou sa chair devra encore accomplir telle pénitence rituelle[1].

1. Jolly, *R. u. S.*, p. 123. Oldenberg, *Zum Strafr.* p. 75; cf *Manou*, IX, 236, 240. XI, 53.

Digitized by Google

Pour diverses, d'ailleurs, que soient ces pénalités, elles expriment les mêmes tendances juridiques, elles obéissent aux mêmes préoccupations. On y reconnait le respect des mêmes traditions et le souci des mêmes progrès. On retrouve par exemple, dans la série rituelle aussi bien que dans la série séculière, la même volonté d'étendre le châtiment aux complices : mêmes aggravations proportionnelles pour les cas de récidive : mêmes restrictions pour ceux de légitime défense. Il n'est pas jusqu'aux intentions qui ne soient pesées aux mêmes poids dans les deux balances [1].

Et à vrai dire, sur ce point, le système des pénitences proprement dites semble s'être moins vite assoupli que l'autre. On sait que pour les religions primitives une souillure contractée involontairement n'en est pas moins dangereuse, et en conséquence ne mérite pas une purification moins sévère. On retrouve dans les Védas cette conception à la fois mystique et quasi matérielle du péché ; espèce de fluide morbide qui s'attache à vous, et dont le patient doit se laver à tout prix, ne fût-il pour rien dans l'origine de son mal [2]. La même conception survit longtemps, et plus ou moins voilée continue d'agir dans les codes. Il en est qui semblent proposer de réserver les pénitences aux fautes involontaires tandis que les volontaires seules tomberaient sous le coup des peines temporelles [3]. Celui de Manou garde le souvenir de ces hésitations de la pensée sacerdotale lorsqu'il dit : De savants théologiens considèrent les expiations comme applicables aux fautes involontaires seulement ; mais d'autres (d'après des preuves tirées des livres saints) les étendent aux fautes commises volontairement [4]. En fait, si on descend des principes aux détails, on constate que le système des pénitences tient compte lui aussi, et de plus en plus, des dispositions intérieures. Manou déclare que si pour effacer une faute inintentionnelle, la récitation de certains versets suffit, il y faut, quand il s'agit d'actes prémédités, des mortifications plus dures [5]. Dans d'autres codes, on voit que d'une manière plus

1. Jolly, 121, 122.

2. Oldenberg, *Religion du Véda* (trad. fr., Paris, F. Alcan), p. 243, 271.

3. *Yajnavalkya*, cité par Oldenberg, *Zum Strafr.*, p. 76.

4. XI, 45.

5. XI, 46. Les nuances distinguées en matière de faux témoignage sont particulièrement remarquables, VIII, 120, 121. V. D'autres exemples dans Thonissen, *Histoire du droit criminel des peuples anciens*, p. 58.

Digitized by Google

générale le taux des pénitences passe au double quand l'intention est perverse [1]. La considération de la *culpa* trouve donc sa place, ici aussi, à côté de celle du *dolus*. Même sur ce point le parallélisme des deux catégories de peines a été obtenu.

Mais où l'unité de leurs préoccupations est le plus manifeste, c'est dans les précautions qu'elles prennent pour maintenir, par l'échelle des peines, la hiérarchie des castes. Il est remarquable que la plupart des châtiments si durs que nous avons énumérés ne touchent pas le Brahmane; son prestige désarme les rigueurs de bras séculier. Il peut être condamné au bannissement, non à la mort. Personne ne doit le frapper, même avec un brin d'herbe. D'une manière plus générale, le taux des punitions varie en fonction de la situation sociale des personnes : il atteint son maximum lorsque l'offensé appartient aux plus hautes castes et l'offenseur aux plus basses. Le Brahmane paie 50 panas d'amende pour avoir insulté un Kshatriya ; 25 pour un Vaisya ; 12 pour un Soudra. Mais le Kshatriya qui aura insulté un Brahmane paiera 100 panas ; le Vaisya, 150 ou 200 ; le Soudra n'échappera pas à la bastonnade. Des gradations analogues, répétées de cent façons, se retrouvent dans le calcul des pénitences, jours de jeûne ou années de retraite [2]. Il faut noter un cas où la proportion est renversée : le Brahmane voleur est puni plus lourdement ; sans doute voulait-on éviter par cette menace qu'il abusât de la confiance que tout le monde était tenu de lui témoigner [3]. Mais c'était là encore une manière de rappeler que tous les hommes ne sont pas de la même essence, et que le système des pénalités, qu'elles aillent en s'aggravant ou en s'atténuant, doit avant tout marquer les degrés de la hiérarchie. Ce n'était donc pas sans raison que les apologistes du Châtiment lui assignaient comme mission première de maintenir chacun à son rang, et d'empêcher les mélanges entre les espèces sociales aussi bien qu'entre les espèces animales. L'idée qui répugne le plus au droit que nous étudions, c'est à coup sûr l'idée de l'égalité des hommes devant la loi.

En résumé, pénétré de religion et attaché à l'inégalité,

1. V. Jolly, *R. u. S.*, p. 122.
2. Jolly, *ZVVR*, 1903, p. 112-115.
3. *Manou*, VIII, 338.

Digitized by Google

moins préoccupé de réparer que de punir, et de punir de la façon la plus dure, tel nous apparaît, à travers les codes classiques, le droit hindou. Dans quelle mesure le régime des castes rend-il compte de ces caractères ?

*
* *

Lorsqu'il fixe avec tant de minutie, en le faisant varier proportionnellement à leur rang, le nombre de coups que doivent recevoir ou de panas que doivent payer les criminels, le droit ne fait que traduire directement, à sa façon, la tendance caractéristique de la société hindoue. La plupart des droits primitifs, en fixant les taux des compositions, établissent des échelles du même genre[1]. On en retrouve chez les Grecs aussi bien que chez les Germains. Dans la loi de Gortyne par exemple, le tarif de l'amende prononcée en cas d'adultère varie de 5 à 200 statères; ces variations sont déterminées non pas seulement par les circonstances particulières de l'offense, mais par la situation sociale de l'offenseur et celle de l'offensé : le citoyen pleinement libre se trouve valoir, à ce compte, dix fois l'homme de condition inférieure et 40 fois l'esclave[2]. Mais nulle part les distinctions de cette nature n'ont été conservées si longtemps, nulle part elles n'ont été précisées si fortement que dans le droit hindou. Et sans doute son insistance même éveille une défiance : des démarcations si fermement dessinées, des gradations si savamment dosées sont d'ordinaire le signe d'une volonté tendue, mais non peut-être d'une réalité docile. Dans quelle mesure ces catégories légales correspondaient-elles à des catégories réelles ? Les pénétrantes observations de M. Senart ont averti les philologues de ne plus se fier aux trompe-l'œil de la tradition brahmanique. Le code de Manou ne fait de différence, qu'il s'agisse de la définition des devoirs, de la réglementation des costumes, ou de la distribution des peines, qu'entre Brahmanes, Kshatriyas, Vaisyas et Soudras : « il n'y a que les quatre castes et il n'y en a pas cinq ». Mais que cette théorie des quatre castes, le *çaturvanya*, ne soit qu'une simplification audacieuse, c'est ce qui n'est plus à démontrer. Tout indique que le monde

[1] Westermarck (*The origin and Development of the moral ideas*, p. 430-434) en réunit de nombreux exemples.

2. V. Glotz, *La solidarité de la Famille dans le droit criminel en Grèce*. p. 384, 107.

Digitized by Google

hindou était divisé non en quatre tranches correspondant aux *varnas*, aux couleurs classiques, mais en une multiplicité indéfinie de sections, dérivées sans doute des premiers groupes familiaux, les *jâtis*. Les rédacteurs de Manou ne l'avouent-ils pas d'ailleurs, lorsqu'ils énumèrent les diverses « castes mêlées » ? Ils expliqueront sans doute la formation de ces groupes et leur distribution hiérarchique par des manquements aux règles qu'ils formulent : des unions illégitimes, l'omission d'un rite, l'abandon des coutumes ou du métier des ancêtres sont autant de causes de séparation et de dégradation. Mais il y a là, nous dit-on, une explication après coup qui ne trompe personne, et qui ne fait que trahir l'embarras du théoricien devant les faits qui débordent sa théorie[1].

Si précieux que soient ces résultats, ils n'empêchent que le calcul des peines brahmaniques ne réponde, par sa tendance générale, à l'idéal plus ou moins nettement avoué par tous les groupes élémentaires de la société hindoue. Dans leur morcellement même ils s'efforcent, conformément à l'esprit des codes, de ne pas mêler les sangs, de ne pas changer les fonctions, de respecter les rites traditionnels. Et tous ensemble supportent le Brahmanisme à leur sommet. Dans la réalité, les Brahmanes sont loin sans doute de se consacrer exclusivement aux nobles fonctions que leur réservent les codes. Beaucoup font un peu tous les métiers « pour leur ventre ». Mais, même dans les situations les plus misérables, ils conservent cet air de supériorité qui a frappé tous les voyageurs ; quelque chose reste vrai des formules orgueilleuses du livre de Manou : le Brahmane est comme le feu qui n'a pas besoin d'être consacré pour être brillant, et qui reste pur quelque matière qu'il consume. Aujourd'hui encore, après tant de bouleversements qui rendent les distinctions plus flottantes, le critère le plus net dont les enquêteurs disposent pour déterminer l'ordre de préséance des castes, c'est le degré de leur rapprochement avec le Brahmane, c'est l'estime où il les tient, et qu'il manifeste en acceptant ou en en refusant les différentes espèces d'aliments qu'elles lui offrent[2]. Et en fait on retrouve les fautes dénoncées par Manou — abandons des coutumes héréditaires, omissions de rites, ou unions illégi-

1. Senart, *Les castes dans l'Inde, les faits et le système*. V. nos *Remarques sur la régime des Castes*, dans le t. IV de l'*Année sociologique*.

2. Pramatha nath Bose, *Hindu castes and sects*, p. 20 sqq.

Digitized by Google

times — à l'origine de bien des déchéances [1]. L'ombre peut avoir quelque chose de plus rigide et de plus anguleux que le corps : le droit brahmanique n'en reste pas moins, par les grandes lignes de son système anti-égalitaire, comme une projection de la structure sociale de l'Inde.

Que le plan de ce droit soit d'ailleurs, en majeure partie, dessiné par la religion, l'on ne s'en étonnera pas si on se rappelle que des scrupules de pureté fournissent la clef de voûte comme la première pierre de toutes les constructions hindoues, et que les parties n'en sont ordonnées et maintenues à leur place que par des sentiments de respect pieux ou d'horreur sacrée. On a prétendu que la caste était « affaire de mariage » ; d'autres ont dit « affaire de repas ». Les deux thèses convergent : originellement le mariage a pour but d'assurer au culte des ancêtres des officiants de leur race et le repas, préparé grâce à l'élément divin par excellence, a tous les caractères d'une communion rituelle [2]. C'est dire, en d'autres termes, que la caste est essentiellement affaire de religion.

On a pu hésiter à accepter cette définition : ne voit-on pas tous les jours des Hindous changer de foi — se convertir par exemple à l'islamisme ou au christianisme sans pourtant avoir la force, et peut-être sans avoir l'idée de renoncer aux règles de la caste? D'autre part, chez ceux mêmes qui restent des fidèles de l'hindouisme, ces règles ne coexistent-elles pas avec les doctrines les plus variées? Les croyances diffèrent ou passent; l'usage reste identique [3].

Mais d'abord, quand bien même les pratiquants auraient perdu de vue la croyance génératrice de l'usage qu'ils pratiquent, cela empêche-t-il qu'il ait été originellement institué par la religion ? L'arbre porte des feuilles en ignorant ses racines [4]. Et puis surtout demander, pour lui reconnaître le

1. V. *Census of India*, 1901, vol. VI (*Bengal*), p. 361. vol, I (*India*), p. 528. Il est remarquable que les enquêteurs anglais semblent disposés à réagir contre l'excessive défiance que nous inspiraient, à l'égard de la théorie du code de Manou, la critique de M. Senart.

2. Senart, *loc. cit.*, p. 45, 213.

3. V. Schlagintweit, *Zeitschrift der Deutschen morg. Gesellschaft*, Bd. 33, p. 583. V. *Census of India*, 1901, vol. I. (*India*, par MM. Risley et Gait) p. 523.

4. V. ce que M. Marillier disait, à ce propos, du *tabou mélanésien* : *Etudes de critiques et d'Histoire*, 2e série (Bibl. de l'école des Hautes-Etudes), p. 42.

Digitized by Google

caractère religieux, que l'institution de la caste se réclame nommément de telle mythologie, c'est peut-être faire la part trop belle dans le sentiment religieux aux croyances proprement dites. En matière de dogme la tolérance du Brahmane est proverbiale. Il s'accommode volontiers des imaginations les plus hétérogènes, et à ce qu'il nous semble les plus hétérodoxes. Il ouvre sans plus de manières son panthéon hospitalier aux divinités de ses clients nouveaux. C'est que l'important à ses yeux, l'essentiel de la religion est qu'en le respectant on respecte les règles de la caste[1]. Toute tentative échoue qui veut définir autrement l'hindouisme ; à quelque secte qu'il appartienne, l'Hindou se reconnaît à l'instinctif effroi du surnaturel qu'il éprouve, au moment de violer les prohibitions traditionnelles de la table et du lit[2]. Plutôt encore qu'un de ses fruits, on pourrait donc dire que la caste est le noyau même de la religion hindoue.

Est-il étonnant, après une pareille compénétration du sacré et du social, que les prescriptions juridiques restent, en Inde plus qu'ailleurs, imprégnées d'imaginations religieuses? Presque partout nous voyons le droit naître et grandir à l'ombre de la religion. Elle lui prête sa confiance dans le jugement des dieux, la force contraignante de ses imprécations, les vertus magiques de ses formules et de ses gestes[3]. Mais précisément le progrès du droit consiste à s'émanciper de cette tutuelle, à *far da se* avec les ressources proprement humaines. Le *jus* se taille son royaume en dehors du *fas*. C'est pour avoir de bonne heure marqué cette distinction que le peuple romain a mérité en matière de droit le titre d'éducateur de l'Occident[4].

Et à vrai dire, même à Rome, il semble que l'œuvre de sécularisation ait été plus lente qu'on le croyait naguère. On a noté la forte coloration religieuse que garde longtemps la table des délits qui relèvent de la justice du roi[5]. La vindicte publique, au nom de laquelle il agit, n'apparaît elle-même

1. Barth, *The religions of India*, p. XVII, V. Monier Williams, *Modern India*, p. 228. Irving. *Theory and Practice of caste*, p. 134, 137. Cf. Mayne (*Treatise of Hindu Law*, p. 12), citant le *Census of* 1891 (*N. W. Prov. report*, p. 192 et *Assam report*, I, p. 84).

2. Sherring, *Hindu tribes and castes*, III, p. 276.

3. Kohler, *Rechtsgeschichte und Weltentwickelung*, ZVVR, 1885 p. 323.

4. Ihering, *Esprit du droit romain*, I, 268-307.

5. Girard, *Histoire de l'organisation judiciaire des Romains*, I, p. 32-35.

Digitized by Google

que comme l'exécutrice des hautes œuvres de la vengeance divine. Même en matière de justice civile, dans la transmission des *sacra* qui accompagnait à l'origine la dévolution des biens, dans la protection spéciale accordée aux bornes des propriétés, dans les stipulations de toutes sortes qui prennent les dieux à témoins, on relève aujourd'hui les signes d'une pression religieuse persistante[1]. Pour résister à cette pression, pour développer librement un droit « bourgeois et profane », expression réfléchie des volontés concertées, il a fallu toute la puissance organisée d'un État lui-même soumis à la pesée du peuple[2]. La laïcisation du droit ne pouvait s'accomplir que dans la cité réorganisée par la volonté d'une plèbe « consciente ».

Mais les castes en Inde n'ont jamais pu s'entendre pour former une cité et imposer un remaniement du droit. Obstinés dans l'horreur des contacts et des mélanges, les premiers groupements familiaux ne sont pas entrés ici dans la voie des concessions, des compromis, des limitations réciproques. Aucune plèbe ne s'est assemblée et dressée pour exiger une refonte des premiers cadres Et c'est pourquoi chez les Aryens de l'Inde non seulement le droit public, si riche chez leurs frères gréco-italiens, est réduit à sa plus simple expression, mais encore la distinction du *jus* et du *fas* reste inexprimée.

Non que le mouvement de la civilisation n'ait forcé, ici comme ailleurs, la première doctrine de la vie à s'élargir, et n'ait obtenu par exemple une place dans les codes pour les réquisitions d'une organisation économique plus compliquée. C'est en ce sens que M. Dahlmann oppose à l'âge du *rita* l'âge du *dharma*, qui se montre moins exclusivement attaché aux vertus ordonnatrices du sacrifice, et plus préoccupé de l'activité humaine, de ses conditions et de ses conséquences. Mais l'antithèse reste indécise, et celui qui la propose doit reconnaître que dans le *dharma* même la religion ne lâche pas sa prise[3]. La société hindoue ne s'est pas donné les organes nécessaires à la confection, à la conception même d'un droit laïcisé.

La seule force organisée qui se dresse dans l'universel émiettement c'est précisément celle qui a la charge de main-

1. Lambert, *La Fonction du Droit civil comparé*, p. 639 sqq.
2. Cuq, *Les Institutions juridiques chez les Romains*, I, p. 23.
3. *Das Mahabarata als Epos u. Rechtsbuch*, p. 290.

Digitized by Google

tenir envers et contre tous les droits de la conception religieuse de la vie : c'est le corps sacerdotal.

Et à vrai dire ces expressions mêmes prêtent à l'équivoque. Ici encore l'orgueil du sang, réfractaire à toute unité, fait sentir ses effets isolants. En réalité le Brahmanisme n'est rien moins qu'un corps. Son originalité, disait S. Maine, vient de ce qu'il ne repose sur aucune organisation[1]. Pour expliquer leur emprise sur l'Inde, on comparait naguère la caste des Brahmanes à l'ordre des jésuites. Nulle analogie plus décevante, s'il est vrai que les Brahmanes n'ont jamais su ce que c'est que se plier en commun devant une autorité quelconque. Ils ne connaissent même pas ce degré d'unification où les Druides semble-t-il, étaient arrivés, avec leurs communautés et leurs conciles. C'est que non seulement dans la classe brahmanique des castes nombreuses continuent de se distinguer, mais encore chaque Brahmane, surhomme de naissance, comme il n'a besoin d'aucune investiture, ne reconnait théoriquement aucun supérieur hiérarchique. Cette foule de prêtres-nés n'a rien de commun avec une Eglise[2].

Il n'en reste pas moins que, exemplaires de la race noble par excellence et modèles de la pureté aryenne, exécuteurs des mêmes opérations rituelles et commentateurs des mêmes révélations, ces prêtres-nés représentent un même idéal, jouissent d'un même prestige, et qu'ainsi, sans être à proprement parler unifiés eux-mêmes, ils sont capables d'imprimer à l'Inde la seule espèce d'unité qu'elle pouvait supporter.

Il ne devait pas manquer d'ailleurs, pour la culture de cette tradition religieuse, de se former des écoles. Il est nécessaire mais il n'est pas suffisant, pour mériter le titre de Brahmane, d'être né de sang brahmanique. Il y faut une initiation qui est une seconde naissance; il y faut l'étude des Livres saints. Et comme ces livres sont plusieurs, et plus nombreux encore les commentaires auxquels ils ont donné lieu, il se formera des traditions spéciales qui serviront de centres de groupement aux étudiants brahmanes.

Ce sont sans doute des groupements de ce genre qui ont donné naissance aux Codes que nous connaissons. Faut-il parler à ce propos de véritables écoles de droit? Ces *charanas*

1. *Études sur l'Histoire du droit*, p. 283.
2. Lyall, *Asiatic Studies*, I. Schröder, *Indiens Literatur u. Kultur*, p. 412.

Digitized by Google

étaient-ils aussi nombreux que le croyait Colobrooke et montraient-ils une espèce d'organisation universitaire, comme les écoles de notre moyen-âge? Ne gardaient-ils pas plutôt la physionomie de l'organisation familiale, et leur tradition, plus conformément à l'allure générale du régime, ne se présentait-elle pas comme ces secrets que les pères confient aux fils[1]? Toujours est-il qu'on se trouve là en présence de traditions transmises et commentées par une suite de spécialistes, et que ce trait déjà peut expliquer quelques-uns des caractères des codes hindous. Dans le code de Manou en particulier, Bühler a relevé les répétitions, voire les contradictions qui révèlent des séries de remaniements. Peut-être sous le Sastra que nous connaissons pourrait-on retrouver un Soutra qui remonterait jusqu'à la secte védique des manavas. Des traditions si longuement ruminées ne pouvaient manquer d'aboutir à un droit assez compliqué et raffiné. On a souvent observé le plaisir que semblent prendre les rédacteurs de ces codes à distinguer, à proportionner, à classifier de toute façon. Faut-il voir dans ce goût un trait natif du génie hindou? Ou bien penserons-nous que si ce goût se conserve et se développe à travers tant de générations, le spectacle de la réalité sociale, toute divisée et graduée, qu'elles ont sous les yeux en est pour une part responsable? Quoi qu'il en soit, la serre chaude des écoles brahmaniques devait être favorable à cette végétation exubérante de classifications.

Le même milieu de professionnels ne prêtait-il pas à la découverte de ces nuances qu'admirent nos historiens du droit, par exemple en matière de distribution des responsabilités, en cas de récidive, ou lorsqu'il s'agit de tenir compte des intentions[2]? Preuves, disait Thonissen, « que dès ces siècles lointains, les bords du Gange avaient été le théâtre de longues méditations juridiques ». D'ordinaire les divinités offensées frappent en aveugles; pour détourner leur vindicte on poursuivra, comme les Athéniens le faisaient encore, jusqu'aux objets inanimés. Si malgré ses origines religieuses, le droit hindou est plus souple et plus nuancé en ces matières, il le doit peut-être aux réflexions de spécialistes qui

1. V. West and Bühler, *A Digest of the Hindu law*, p. 32. Ghose, *Principles of the Hindu law*, p. VII-X. Mayne, *A Treatise on Hindu law and usage*, p. 38. S. Maine, *Ancien Droit et Coutume primitive*, p. 22.

2. V. Kohler, *ZVVR*, 1903, p. 184 sqq. Thonissen, *Hist. du Droit criminel*, p. 60.

Digitized by Google

pouvaient le faire profiter du progrès même de leurs croyances. A cet égard le dernier livre du code de Manou révèle des préoccupations déjà « spiritualistes ». Il n'est pas étonnant qu'ils veuillent peser les intentions ceux qui inscrivent au nombre des péchés les mauvaises pensées elles-mêmes, et s'élèvent du souci de la pureté toute matérielle à celui de la pureté intérieure. Il faut ajouter que la doctrine de la transmigration, si elle est en harmonie intime avec le régime des castes[2], s'accorde en même temps avec le sentiment de la responsabilité individuelle. En rappelant à l'homme que sa situation présente dépend de ses actes passés comme sa situation future dépendra de ses actes présents, elle lui ôte sans doute l'envie de protester contre les inégalités sociales, mais elle propage l'idée que du moins à l'intérieur de sa classe, chacun doit être jugé selon ses œuvres ; elle aide ainsi le droit à se dégager décidément de la doctrine des responsabilités collectives.

On peut mesurer par là toute la distance que le sacerdoce brahmanique a su faire parcourir au droit hindou depuis les premières étapes du droit. La forme la plus ancienne de la justice, c'est la vengeance exercée de groupe à groupe. A cet âge il n'y a pas à proprement parler de crime public; en tuant par exemple un homme ou en violant une femme, un membre d'un clan a causé un dommage à un autre clan ; celui-ci cherche à réparer ce dommage par une action qui vise non pas seulement ce membre en particulier, mais n'importe lequel des membres du clan offenseur. Les autres groupes n'ont pas à intervenir.

Pour définir cette situation on a proposé de dire que les premiers délits apparaissent moins comme des délits criminels que comme des délits civils : le groupe justicier, qui est en même temps l'offensé, se souciant peu de l'*animus delinquendi*, et demandant avant tout la réparation d'un préjudice, fût-il inintentionnel. L'assimilation prête à l'équivoque, s'il est vrai que les vengeurs se sentent obligés à l'action, soit par la soif de sang qu'ils prêtent à l'ombre menaçante de la victime, soit par un sentiment de solidarité plus complexe qui leur ordonne de compenser à tout prix la perte que leur groupe a pu éprouver ; si c'est en d'autres termes, non pas seulement un instinct de cruauté, mais un impératif de nature

2. V. Pillon. *Année philosophique*, 1868 (F. Alcan).

Digitized by Google

religieuse qui arme le « moi judiciaire familial »[1]. Mais il est vrai qu'à cette phase, au-dessus des clans en litige aucun sentiment public n'intervient pour limiter leur vindicte en la réglementant, ou pour punir les fautes qu'ils laisseraient impunies. C'est la religion encore, mais une religion plus large et débordant les cadres familiaux, qui façonnera ce sentiment. Elle étendra le réseau de ses interdictions rituelles. Elle attachera à l'homicide, fût-il commis entre membres d'une même famille, l'idée d'une souillure dont il faut à tout prix se laver. Et ce sont ses représentants qui, d'abord choisis pour arbitres, deviendront les jurisconsultes dont les réponses font autorité. On montrait récemment ainsi que même en Grèce, dans le pays le plus réfractaire à la théocratie, s'il ne s'est pas trouvé un pouvoir sacerdotal pour monopoliser le droit, c'est du moins la religion, appelant l'excommunication sur les violations de l'ordre établi par les dieux, qui a fait l'intérim entre le régime de la vengeance familiale et celui de la vindicte d'État[2]. On voit la religion absorber la plus grande partie de la θέμις familiale pour la transmettre à la δίκη sociale, et en dégageant l'individu de la solidarité du groupe, constituer des délits nouveaux en même temps que de nouvelles procédures. Dans l'histoire de presque toutes les civilisations le même phénomène est visible; et l'on a pu soutenir que non seulement chez les Hébreux ou les Musulmans, mais aussi bien chez les Germains et les Romains, une jurisprudence sacerdotale forme le soubassement de toutes les lois[3].

Il semble au premier abord que cette conquête du droit religieux public sur le droit religieux familial ait dû se heurter en Inde à des difficultés particulières : la caste n'est-elle pas une sorte de cristallisation des premiers groupements familiaux ? et d'autre part la religion servie par les Brahmanes a t-elle jamais su s'organiser en religion publique ? Mais nous avons vu déjà comment la force d'attraction du Brahmanisme est assez puissante pour tenir lieu des mécanismes les mieux agencés. Sous l'influence de sa doctrine de

1. Kovalewsky, *Coutume contemporaine et Loi ancienne. Droit coutumier Ossétien*, p. 287 sqq.

V. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe.* — cf. Mauss, *Revue de l'Histoire des religions*, 1897, p. 50-58.

2. Glotz, *ouvr. cit.*, p. 232 sqq.

3. Lambert, *ouvr. cit.*, p. 231-804.

Digitized by Google

la souillure il semble bien que les groupements familiaux, quelque communistes que fussent leurs tendances, aient définitivement abandonné la notion de la responsabilité collective en même temps qu'elles abdiquaient leur droit de vengeance. Non qu'elles n'aient sans doute, en Inde comme ailleurs, exercé primitivement ce droit : contrairement à ce qu'on pensait naguère, les Védas conservent le souvenir d'un tableau de *wergeld* comme il ne s'en institue que pour arrêter la colère des groupes en les indemnisant[1]. Mais il est vrai que très tôt les compensations pécuniaires allèrent au Brahmane. De même que dans le repas funèbre il siège à la place des parents morts dont l'ombre est censée se tenir derrière lui[2] il se substitue, pour la perception de l'amende, à la famille lésée. Délégations significatives : sans briser les sphères familiales et sans les amener à s'entrepénétrer, le Brahmanisme a trouvé moyen de les faire graviter toutes ensemble autour de lui. Grâce au prestige de ses prêtres, les Hindous n'ont pas eu à chercher, comme il est arrivé en d'autres pays, des arbitres d'occasion pour les départager[3]. Plus divins que les Brehons d'Irlande, représentants d'une tradition qu'eux seuls avaient le droit d'interpréter, les Brahmanes possédaient toutes les qualités nécessaires pour élever le droit hindou à la deuxième phase, et pour établir, sur les seules bases de la religion, une espèce de vindicte publique, au lieu et place de la vindicte privée des collectivités primitives.

Mais d'ordinaire cette phase n'est qu'une transition. La religion, comme disait M. Glotz, fait l'intérim. Bientôt on la voit passer la main au pouvoir de l'État qui, en recevant le droit sous sa coupe, l'adapte à ses besoins et à ses habitudes propres, et en l'émancipant s'émancipe à son tour. Rien de pareil ne devait se produire en Inde. On peut dire de l'évolution de son droit ce qu'on a dit du mouvement de toute sa civilisation : grâce au régime des castes, elle s'élève assez vite au-dessus de la barbarie, mais sa croissance ultérieure en est bientôt empêchée. Elle est victime d'une sorte d'arrêt

1. Roth, Wergeld im Veda, *Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft*, 41 p. 672-676. Jolly, *R. u. S.* p. 131. Oldenberg, *Zum alt. Str.*, p. 72. Kohler, *ZVVR*, 1903, p. 180.

2. Jolly, *R. u. S.*, p. 127. Caland, *Altind. Ahnencult*, p. 144. Senart, *ouvr. cit.*, p. 216.

3. Kovalewsky, *ouvr. cit.*, p. 315 sqq.

Digitized by Google

de développement ; elle est comme pétrifiée dans une attitude dépassée ailleurs. Le droit hindou devait conserver sa couleur religieuse, précisément parce qu'en face du pouvoir de la caste sacerdotale aucun pouvoir politique ne se constituait pour lui faire contrepoids, parce que le *sacerdotium*, comme dit M. Weber, ne s'y trouvait pas contenu par un *imperium*.

On l'a souvent répété : en Inde, nul rudiment d'Etat. L'idée même d'un pouvoir public est étrangère à l'Inde[1]. Et sans doute, comme le fait observer M. Fick, il ne faut pas prendre ces expressions au pied de la lettre[2]. Toutes sortes d'autorités se sont essayées sur ces masses immenses : elles ont vu, dans un désordre sans égal, se succéder les empires et se multiplier les principautés[3]. Ce qui reste vrai, c'est que tous les gouvernements quels qu'ils soient ne semblent jamais reposer que sur la surface du monde hindou. Ils ne l'atteignent pas, pour l'organiser, dans ses profondeurs. Précisément parce que les Hindous vivent isolés dans les compartiments de leurs castes ils semblent faits pour être subjugués par tout le monde, sans se laisser assimiler ni unifier par personne. Incapables de se coaliser pour la résistance active, chacun de leurs groupes oppose aux pressions d'en haut la résistance passive de ses traditions. En d'autres termes, — il faut toujours en revenir là — il manque à l'Inde la Cité : la Cité seule capable d'instituer des rapports méthodiques entre les peuples et les gouvernements, et dont le travail a fourni en somme, directement ou indirectement, tous leurs modèles et leurs principes à nos Etats occidentaux. Faute de cette gestation, une organisation proprement politique n'a pas été donnée à la société hindoue, et la tradition religieuse a pu la dominer toute entière.

Et sans doute, pour imposer ses principes mêmes, il faut à la tradition religieuse la collaboration d'un pouvoir séculier. Si vivace que soit la confiance primitive dans les sanctions surnaturelles, partout la nécessité se fait vite sentir d'une force visible et pesante, capable d'aider la volonté des dieux à se faire respecter, et de rétablir l'ordre qu'ils prescrivent

1. Senart, *ouvr. cit.*, p. 249.

2. *Die sociale Gliederung im nord. Indien*, p. 75 (en note).

3. V. Sylvain Lévi, *Le Népal*, I, introd., p. 4. Dans ce désordre, M. de La Mazelière essaie de distinguer des périodes (V. l'*Essai sur l'Évolution de la civilisation indienne*.)

Digitized by Google

en réparant leurs erreurs ou leurs omissions. « L'arme du Brahmane est la parole ». Mais si redoutables que soient ses menaces et ses imprécations, elles n'auraient sans doute pas suffi, par elles-mêmes, à maintenir un ordre public : il y fallait des pénalités temporelles, et un pouvoir physiquement capable de les appliquer. De là sans doute l'insistance croissante avec laquelle les codes brahmaniques rappellent au roi sa mission de justicier. En l'accomplissant il gagne autant de mérite que s'il accomplissait un sacrifice permanent; mais s'il laisse les coupables impunis, que le jeûne le purifie! Gardien scrupuleux des lois, sa renommée s'étendra au loin « comme une goutte d'huile de sésame dans l'eau »; négligent, elle se resserrera au contraire et se figera « comme une goutte de beurre clarifié. » Le code de Manou, en particulier, multiplie les recommandations au roi qu'il divinise — on a pu supposer qu'il avait été rédigé pour l'éducation d'un jeune rajah — et nous avons vu qu'il présente comme autant de devoirs royaux tous les droits qu'il énumère. Dans les codes postérieurs, à mesurer le nombre des crimes de lèse-majesté contre lesquels ils défendent la royauté, on sent s'accroître encore l'importance du roi en matière de justice[1].

Mais ce progrès n'enlève rien à la fonction supérieure du Brahmane. Il reste non seulement l'indispensable magistrat auxiliaire du roi, mais encore le jurisconsulte attitré. C'est ici qu'il faut se souvenir de la remarque de M. Lambert[2], sur la nécessité de bien distinguer, quand on suit l'évolution des institutions juridiques, entre le bouclier du droit et l'outil qui le forge, — entre qui impose la loi et qui la formule. Il semble bien que le pouvoir séculier en Inde ait systématiquement laissé au pouvoir spirituel le soin de dire le droit : soit qu'il se soucie peu de l'ordre juridique, soit qu'il ne se reconnaisse pas l'autorité nécessaire pour le modifier. S. Maine[3] nous parle d'un chef Sikh qui avait réussi à asseoir sa domination sur le Penjab : il borne son ambition à prélever les impôts, il n'éprouve pas le besoin d'édicter une loi. Ailleurs, au Népal[4], nous voyons que lorsque les princes sentent la nécessité, contre l'invasion musulmane, de réorganiser

1. Jolly, *R. u. S.*, p. 16, 127, 132. Kohler, *ZVVR*, 1903, p. 188.

2. *Ouvr. cit.*, p. 730.

3. S. Maine, *Institutions primitives*, p. 467 ; cf. la notice de A. Lyall, (publiée dans la traduction des *Etudes sur l'Histoire du Droit*), p. LXX.

4. S. Lévi, *Le Népal*, I, p. 15, 229.

Digitized by Google

leur royaume, ils font venir une équipe de jurisconsultes brahmanes, qui s'occupent aussitôt à répartir la population dans leurs cadres consacrés. Les fonctions du roi, quelque développement qu'elles prennent par endroits, n'empiètent donc pas sur les fonctions du prêtre. On ne voit pas, le long de cette civilisation, s'aggraver entre les deux principes d'autorité ces conflits d'attributions qui furent si souvent favorables, ailleurs, à l'émancipation des peuples. La rivalité des Brahmanes et des Kshatriyas a pu être longue et mouvementée : on sait tous les indices qu'on a tirés à cet égard, non seulement des contes bouddhiques, mais de l'épopée ou même des recueils philosophiques [1]. Mais contrairement à ce qui est arrivé en Occident, c'est ici la force religieuse qui décidément fait pencher la balance. C'est pourquoi on dit quelquefois que le Brahmanisme a su réaliser, beaucoup plus complètement qu'elle-même, l'idéal de notre Église au moyen-âge, et que jamais on ne vit plus étroite mainmise d'une Église sur un État [2]. Analogie boiteuse, s'il est vrai — comme les considérations qui précèdent nous l'ont rappelé — que ni le terme d'État ni celui d'Église, tel que nous sommes habitués, en Occident, à les comprendre, ne convient aux institutions hindoues. La formule nous donne du moins l'idée de ce que devait être, en matière de droit, l'omnipotence sacerdotale.

* * *

Encore faut-il s'entendre sur la nature de cette puissance, sur les limites qu'elle rencontre, sur les procédés par lesquels elle a été conquise. La suprématie des Brahmanes en matière de droit serait un véritable miracle si leur volonté ne répondait plus ou moins directement aux volontés, plus ou moins conscientes d'elles-mêmes, des populations qui la reconnaissent. Si cette force n'a pas été contenue par en haut, c'est sans doute qu'elle était soutenue par en bas. La mesure et la forme de la collaboration spontanée des groupes à l'œuvre du droit, voilà ce qu'il faudrait pouvoir préciser. On s'apercevrait peut-être alors qu'ici comme partout le secret de la

1. Fick, *Die sociale Gliederung in nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit.*, chap. IV. Weber, *Indische Studien*, X, p. 26-30.

2. Macdonnell, *Sanskrit Literatur*, p. 160 ; cf. Zimmer, *Alt. Leben*, p. 192. Schröder, *Indiens Literatur*.

Digitized by Google

puissance brahmanique, c'est sa tolérance, sa souplesse, sa plasticité.

Déjà en matière de croyances religieuses, nous avons admiré l'indifférence accueillante du Brahmane. Les tribus désireuses de s'affilier à l'hindouisme peuvent lui présenter les divinités les plus singulières : il les baptise avatars de quelque dieu classique ; et voilà une caste de plus [1]. Qui sait si, en matière de coutume, sa politique n'a pas été la même, et s'il ne s'est pas contenté, souvent, de consacrer des usages déjà établis ?

Il ne faut pas oublier en effet que la caste, par cela même qu'elle est sans doute l'héritière du groupe familial, conserve jalousement un certain nombre d'attributs judiciaires. Si les Hindous semblent avoir perdu très tôt l'habitude des vengeances collectives, de groupe à groupe, du moins à l'intérieur de chaque groupe ont-ils conservé l'habitude de poursuivre et d'exécuter les membres coupables. Si les premières formes de la justice « intertribale » ont disparu, celles de la justice « tribale » se sont au contraire solidement maintenues. On sait combien longtemps, dans toutes les civilisations, les collectivités élémentaires gardent le droit de châtier ceux de leurs membres qui, en les souillant par leurs désordres, menacent leur intégrité même. Et elles les châtient de la façon la plus terrible rien qu'en les expulsant. Livré à ses seules ressources, le « hors-la-loi ; — l'*isgoï* des anciens Russes, l'*abrek* des Ossètes, le « loup » des Grecs — est exposé à tous les périls [2]. Personne pour l'aider ni pour le venger ; « c'est une poire sèche qui tombe de l'arbre sans éveiller l'attention de personne » [3]. L'Hindou qui souille sa caste est exposé à une pareille excommunication. Encore aujourd'hui on nous dit que rien n'est plus redouté, et dans les campagnes au moins, rien n'est plus terrible par les conséquences que cette exécution solennelle, devant la caste assemblée [4].

De ces attributions judiciaires de la caste, nous avons vu que les codes brahmaniques ne gardent pas seulement le sou-

1. V. Barth, *Relig of India*, chap. v. Monier Williams, *Modern India*, p. 230. Lyall, *Asiatic Studies*, I, chap. v.

2. V. Glotz, *ouvr. cit.*, p. 23. Kovalewsky, *ouvr. cit.*, p. 197.

3. Proverbe du Daghestan cité par M. Kovalewsky.

4. Jolly, *R. u. S.*, p. 119. Senart, *Les Castes*, p. 85. Dubois, *Observations sur les mœurs des Hindous*, p. 36.

Digitized by Google

venir; ils en tiennent le plus grand compte. Non seulement, par les expressions qu'ils emploient ils rappellent que c'est en fonction de la caste, toujours prête à brandir le fouet de l'excommunication sur le pécheur, que se définissent originellement les péchés : *pataniya*, *atipataka*, *mahapataka*, *anupataka* signifient autant de fautes qui exposent à être exclu de la caste. Mais cette exclusion même, les codes continuent de la présenter comme une menace toujours suspendue. Elle est la sanction suprême, dont la perspective contraint le coupable à se prêter à l'application des autres. Et c'est pour l'éviter qu'il faut se livrer au bâton, endurer la faim, payer l'amende. Dans le fond du tableau juridique on aperçoit toujours, derrière le doigt levé du Brahmane, non seulement le bras armé du roi, mais le tumulte indigné de la caste, prête à s'assembler et à se dresser pour réduire le rebelle à la raison.

Mais si le droit brahmanique escompte ainsi la coopération du pouvoir judiciaire de la caste, c'est sans doute qu'il est loin de traiter en quantités négligeables les décisions mêmes de ce pouvoir, les précédents selon lesquels il se dirige, les coutumes qu'il entend faire respecter. S. Maine, opposant aux classes vastes et vagues que nous connaissons l'étroitesse et la rigidité de la caste — les fils y héritant régulièrement de la situation en même temps que des croyances des pères, et ceux-ci restant groupés autour du panchayat qui les surveille — indique quel solide organe pour la conservation du droit coutumier devaient former ces petits corps, et avec quelle vigueur ils devaient s'attacher à leurs traditions immémoriales[2]. De fait, les castes tiennent, comme au principe même de leur existence, non seulement aux prohibitions qui les séparent, mais aux singularités qui les distinguent : de ce point de vue, la violation de tel usage qui nous parait insignifiant est à leurs yeux affaire vitale[3]. Le droit écrit des Brahmanes niera-t-il l'autorité de ces droits coutumiers si tenaces ? Bien au contraire il fera profession de la reconnaître. Le code de Manou rappelle à plusieurs reprises que le roi n'a rien de mieux à faire que de s'enquérir, pour les respecter et les faire respecter, des différents usages reçus[4]. Par où il n'entend pas précisément

1. Jolly, *ibid.*, p. 115.

2. S. Maine, *Études sur l'Histoire du Droit*, p. 81.

3. Senart, *ibid.*, p. 84.

4. V. les passages relevés par Sorg, *Introd. à l'étude du droit hindou* p. 40-45.

Digitized by Google

ce que nous appellerions l'usage local, puisqu'à proprement parler la *lex loci* n'existe pas en Inde[1] : chaque individu, où qu'il émigre, porte avec lui la loi de son groupe. C'est de ces groupes divers que les Smirtis entendent reconnaître et consacrer les traditions. Et à vrai dire, où les Brahmanes déclinent expressément toute immixtion législatrice, c'est lorsqu'il s'agit des ghildes d'artisans ou de commerçants : ici moins qu'ailleurs leurs théories ne pourraient prétendre à suppléer la multiplicité d'usages élaborés sous la pression de telle situation économique[2]. Mais d'une manière plus générale et dans des cas beaucoup plus nombreux il est visible que le droit écrit est prêt à s'incliner devant la diversité des coutumes; qu'on n'y sent pas, comme dit M. Mayne[3], « un atome de dogmatisme » et qu'ainsi les Brahmanes se montrent prêts à fournir l'appui de leur autorité à nombre de lois qu'il ne formulent pas.

Quant à celles mêmes qu'ils formulent, viennent-elles de leur fonds propre, ou leur principal mérite a-t-il été de servir d'enregistreurs ? L'orgueil brahmanique avouera malaisément cette docilité[4]. Mais au fur et à mesure qu'on obtient, par un autre canal que par la tradition brahmanique, des informations plus précises et plus nombreuses sur les usages des différentes castes, on est amené à penser que pour les grandes lignes du droit, — en ce qui concerne par exemple l'indivision des biens et les procédés pour en sortir, les règles de succession ou d'adoption — les différences sont négligeables, l'esprit est le même. Il était possible, ici aussi, de dégager les κοίνους νόμους des antiques γένη. C'est cette tâche de généralisation que les Brahmanes auraient accomplie en mettant en relief, dans leurs codes, les parties communes aux coutumiers des clans aryens. Il y a eu des juristes pour aller plus loin, et pour penser que sur nombre de points, les usages des tribus anaryennes coïncidaient avec ceux des autres[5]. Les Brahmanes auraient repoussé avec énergie quelques-unes des pratiques indigènes décidément contraires à l'idéal qu'ils

1. Mayne, *Trealise*, p. 54. Ghose, *Principles*, p. 726. Cf. S. Maine, *Instit. primitives*, p. 95.

2. Ghose, *Principles*, p. 722.

3. *Ouvr. cit.*, p. 5.

4. V. Ghose, *Principles*, p. 1, 3, 720.

5. C'est l'opinion de Mayne dans l'ouvrage cité; cf. Jolly, *R. u. S.*, p. 48. Hunter, *Imperial Gazeteer of India*, VI, p. 116,

LIBRARY
Digitized by Google

représentaient, — comme la polyandrie. Pour le reste ils n'auraient fait qu'élever un corpus des traditions communes aux groupes, aussi bien anaryens qu'aryens, juxtaposés sur la terre hindoue.

Et sans doute, en enveloppant ces coutumes dans le manteau de la religion, en ajustant, pour reprendre les expressions du *Senchus Mor*, leur « loi de lettre » à cette « loi de nature », les Brahmanes ne pouvaient manquer de modifier en un certain sens le droit existant, de raffiner certaines pratiques, d'en interpréter d'autres d'une façon particulière, conformément aux suggestions de leur intérêt ou aux exigences de leur idéal. C'est ainsi qu'on les accuse de combattre plus ou moins directement le régime de l'indivision, encouragés par l'espoir de multiplier les foyers distincts : d'où naissent, pour leurs fonctions de sacrificateurs, autant de demandes nouvelles. D'un autre côté, en matière de droit successoral, ils sont amenés à insister spécialement, pour déterminer l'ordre de préférence des héritiers, sur l'aptitude de ceux-ci à contenter par le sacrifice les mânes des ancêtres[2].

Dans quelle mesure ces interprétations ou ces prescriptions proprement brahmaniques sont-elles acceptées de la foule des castes, rien n'est plus difficile à établir. Parfois on a pu noter qu'elles adoptent telle coutume préconisée par les Brahmanes en la décortiquant pour ainsi dire : elles laissent volontiers tomber la coque religieuse dont ils l'avaient entourée[2]. Ailleurs, le prestige des Brahmanes est si puissant que pour leur ressembler et se rapprocher d'eux, les castes s'imposent certaines restrictions nouvelles, pratiquent certains rites qui ne semblent pas dériver de leurs traditions antérieures[3]. L'état d'esprit le plus répandu est sans doute celui qui est exprimé par la réponse que les enquêteurs anglais reçoivent le plus souvent lorsqu'ils interrogent les castes sur leurs lois : « Nous suivons les coutumes de nos ancêtres ; quand on ne peut tomber d'accord sur la coutume, on consulte le

1. Mayne, *Treatise*, p. 4. Ghose, *Principles*.

2. Mayne, *ibid.*, p. 10.

3. Ainsi s'expliquerait l'expansion de l'habitude de marier les enfants très jeunes, et surtout de celle d'empêcher le remariage des veuves. (V. Risley et Gait, *India* (vol I, du *Census of India*, 1904). p. 429 sqq.) M. Risley observe à ce propos que l'influence brahmanique, bien loin d'être enrayée, voit son cercle s'étendre par les moyens mêmes que la civilisation anglaise met à sa disposition, — et qu'en ce sens les chemins de fer ne sont pas aussi redoutables qu'on l'aurait cru pour le régime des castes.

Digitized by Google

Brahmane »[1]. Les Brahmanes apparaissent donc comme les arbitres-nés. Sans doute les considère-t-on, à cause de leurs accointances avec le passé, comme les gardiens désignés, en même temps que de l'ordre général, des traditions particulières à chaque groupe. Si leur sentence était manifestement contraire aux tendances séculaires des castes, celles-ci, déconcertées, n'hésiteraient-elles pas à l'appliquer ? Quoiqu'il en soit, si dans leurs grandes lignes les codes brahmaniques sont tacitement acceptés par l'ensemble des castes, de l'Himalaya au cap Comorin, cette domination est sans doute rendue plus aisée par ce fait qu'ils laissent passer, le cas échéant, les usages particuliers à chacune d'elles, tandis que d'autre part ils retiennent et consacrent ceux qui leur sont communs à toutes.

C'est peut-être en ce sens qu'il faudrait résoudre la *vaexata questio :* Quelle est au juste la valeur impérative, l'efficacité pratique, la vie réelle des codes brahmaniques ? Trop longtemps on était porté à les révérer comme des codes véritables, promulgués et appliqués par exemple à la manière du code Napoléon. On s'en est aperçu enfin : pour qu'un code proprement dit puisse naître et vivre, il y faut une réunion de conditions politiques extrêmement complexes, et précisément toutes ces conditions ont manqué à l'Inde. Tout ce que nous avons dit de la façon dont les codes brahmiques ont dû être rédigés nous permet de comprendre pourquoi, suivant les expressions de M. Barth, ils constituent une littérature, nullement une législation. *Privatarbeiten*, manuels pour étudiants, ils nous décrivent peut-être l'idéal sacerdotal, mais ne nous garantissent nullement que la réalité s'y soit pliée. En suivant cette pente M. Nelson[2] en venait à conclure que le moindre défaut de la « loi hindoue » c'est de n'exister, à vrai dire, que dans l'imagination des Brahmanes et de leurs dupes, les philologues européens.

Il semble qu'une observation plus attentive de la vie hindoue permette de s'acheminer aujourd'hui vers une opinion moyenne. En fait, sans qu'ils aient jamais été promulgués à proprement parler, les codes Brahmaniques jouissent, pour la plupart de leurs prescriptions, d'une autorité incontes-

1. Steele, *The law custom of Hindoo Castes*, p. XIII, 122.

2. *A view of the Hindu law*, et *A prospectus of the Hindu law*, critiqués par A. Barth, *Revue critique*, 1878 I, p. 417, 1882, II. p. 109.

Digitized by Google

table auprès de la plus grande masse de la population hindoue. Peut-être cette autorité s'explique-t-elle précisément par la méthode de tolérance et de conciliation que nous avons définie. De ce Droit aussi on peut dire que s'il mène, c'est sans doute dans la mesure où il a suivi.

Une théorie récente, s'élevant contre les excès du romantisme juridique, s'efforçait de montrer que partout où l'on nous invite à admirer un droit coutumier, comme jailli de la pratique unanime et spontanée des intéressés, on peut découvrir l'œuvre patiente d'une jurisprudence religieuse[1]. Ce n'est point par un lent et sourd travail des consciences collectives, c'est par les intuitions successives des individus inspirés que les lois sont élaborées. Qu'on cesse donc d'opposer la jurisprudence à la coutume : celle-ci ne serait à vrai dire qu'un alluvion de celle-là. Et il pouvait sembler, au premier abord, qu'aucun cas n'était plus favorable à la théorie que le cas soumis à notre étude : s'il est vrai qu'il ne s'est trouvé, pour dire le droit, aucun corps de « prudents » plus révérés que les castes brahmaniques. Mais si nos dernières observations sont exactes, même ces demi-dieux ont dû faire acte de dépositaires plus que de créateurs. D'innombrables collectivités, que leur constitution même prédisposait au maintien des traditions, leur apportaient des faisceaux tout faits de coutumes, qu'ils se contentent le plus souvent de consacrer en les faisant converger.

*
* *

Les mêmes analyses nous aideront peut-être à mieux comprendre pourquoi, d'une manière générale, dans le droit hindou, le Droit pénal parle si haut et frappe si fort. Et sans doute il semble que nous ayons déjà fourni une explication du fait en rappelant pour quelles raisons la religion continue d'enserrer toute la vie hindoue. Ne saisit-on pas un rapport constant entre la prépondérance des conceptions religieuses et la dureté du système pénal[2] ? Là où elles apparaissent comme des violations d'un ordre divin, il est naturel que les fautes inspirent une horreur sacrée, et qu'elles soient réprimées avec une vigueur sans mesure.

1. Lambert, *ouvr. cit.*, passim.
2. V. Westermark. *Origin and devt. of the moral i deas*, p. 193-198.

Digitized by Google

Mais l'explication ainsi présentée est-elle suffisante? D'abord, tout en gardant la haute main sur les institutions, la religion ne pouvait-elle user progressivement de menaces moins lourdes? Il est vrai que les croyances primitives « réagissent » avec une sorte de brutalité aveugle. Mais puisque la religion hindoue se prêtait à une certaine *Ethisierung*, puisqu'on peut discerner, dans la tradition de ses juristes-prêtres, une sorte de progrès qui se révèle au raffinement de tel concept juridique, pourquoi ce même progrès ne se serait-il pas traduit par une atténuation des peines? Il reste à montrer la force qui s'opposait à cet adoucissement.

D'une manière plus générale, il ne suffit pas, pour rendre compte des caractères d'une institution quelconque, de constater qu'elle était enveloppée de religion. D'où lui vient ce nimbe aux yeux des hommes? Quelles raisons les incitaient à se la représenter comme sacrée? C'est sur ces points qu'on voudrait plus de lumière.

Au surplus, on a effectivement essayé de fournir, du volume et du poids du droit pénal, des explications plus complexes. On a signalé uue relation constante entre la dureté des peines et la structure même des sociétés. La galerie des supplices est d'autant plus riche que les sociétés sont moins compliquées, moins différenciées, moins organisées, et qu'en même temps il s'y rencontre une plus grande concentration de la force gouvernementale. Un type social très simple d'une part et, d'autre part, un pouvoir central absolu, voilà les deux piliers des systèmes répressifs barbares. C'est lorsque ces deux conditions sont réunies que les consciences collectives sont les plus exigeantes; c'est alors qu'elles réclament pour l'ordre social établi un respect religieux, et défendent cet ordre par les peines les plus cruelles [1]. — Dans quelle mesure cette théorie concorde-t-elle avec la situation respective du droit et du régime des castes en Inde?

Il semble au premier abord que la discordance soit frappante. Ne nous répétait-on pas que la notion même de l'Etat manque à l'Inde, et que ce qu'elle conçoit le moins c'est la puissance d'un gouvernement central? D'autre part est-il permis d'appeler simple et indifférenciée une société comme la société hindoue, avec cette multiplicité de groupements

1. V. Durkheim, *Deux Lois de l'Évolution pénale* (*Année sociologique*, IV. p. 65-95). Cf. *La Division du Travail*, Livre I, chap. III et IV (Paris, F. Alcan).

Digitized by Google

qui se spécialisent, en même temps qu'ils se repoussent et se superposent?

Mais peut-être l'objection fait-elle fond sur un certain nombre de malentendus que nous pouvons maintenant dénoncer. Il importe de remarquer que, lorsqu'on parle d'un pouvoir central fort, comme d'une des causes de la rudesse du droit, on n'entend pas un gouvernement complexe et étendu, dont les fonctions nombreuses et variées s'exerceraient sur tous les points du corps social. L'absence de limites et de contrepoids, voilà l'essentiel de l'absolutisme. — Or n'avons-nous pas vu que précisément cette condition était, mieux qu'ailleurs, réalisée en Inde? La désunion même à laquelle les castes se condamnent laisse le champ à tous les despotes petits ou grands; la lourdeur de leur main ne rencontre aucune résistance. — D'ailleurs qui dit gouvernement fort ne pense pas nécessairement au seul pouvoir séculier. S'il est vrai que celui-ci étreint mal la société hindoue et n'y laisse pas une empreinte profonde, nous avons mesuré en revanche à quel point celle-ci se prête à la mainmise du pouvoir religieux. Tout inorganisée qu'elle est, la classe des prêtres a su imposer à la masse un respect dont ne jouissent pas les tyrans les mieux armés. Tous les *tabous* qui, dans les sociétés primitives, rendant les rois à la fois adorables et redoutables, en font des espèces d'hommes-dieux [1], on les retrouve concentrés sur la personne sacro-sainte du Brahmane ; et nul *mana* ne rivalise avec celui qu'on lui attribue. A la société divisée qu'il domine son prestige sert de centre. Les lignes de force qui en rayonnent ordonnent autour de lui toute la poussière des castes. Violer les prescriptions qu'une telle autorité sanctionne, n'est-ce-pas commettre une sorte de crime de lèse-divinité qui appelle les châtiments les plus durs? Contre les sévérités de cet absolutisme, il ne se trouvait pas de démocratie en Inde pour faire entendre la protestation de la « philanthropie ».

Que les castes au contraire fussent bien faites pour seconder ces sévérités, pour quelles raisons elles devaient se prêter et coopérer volontiers aux rigueurs de la répression, nous pouvons aussi nous en rendre compte. S'il est vrai en effet que les groupes fermés ont été en se spécialisant, et qu'ainsi une

1 C'est le thème qui sert de centre de ralliement aux remarques de Frazer, dans le *Rameau d'or*.

Digitized by Google

forme de la division du travail s'installe dans la société hindoue, le phénomène n'a rien de commun avec la différenciation libre et progressive dont nos sociétés, par exemple, nous donnent le spectacle[1]. Grâce à celle-ci l'indépendance des individus se fait jour, le contrôle des collectivités se détend. Rien de semblable en Inde, où la caste spécialisée tient ses membres immobiles et serrés les uns contre les autres dans le cercle des usages et du métier héréditaires. Un pareil milieu plus que tout autre est favorable à cette unanimité de sentiments, à cette intolérance pour toute divergence, qui se traduit normalement par le caractère sacro-saint des coutumes et le caractère cruel des peines. Les collectivités élémentaires dont la juxtaposition constitue le régime des castes appartiennent donc à un type social très simple en effet. Leur différenciation interne est au minimum ; et il n'est pas étonnant qu'à l'intérieur de chacune d'elles la conscience collective manifeste impérieusement sa prépondérance.

Mais lorsqu'il s'agit des relations de ces groupements élémentaires entre eux et des règles qui fixent ces relations, peut-on parler encore d'une conscience collective qui réclamerait, pour assurer le respect de ces règles, un système de pénalités sévères ? Si les éléments constituants du régime s'efforcent avant tout de vivre dans l'isolement moral et se refusent à toute espèce d'unification, d'où vient sa rigueur au droit qui détermine leurs rapports ? — C'est que précisément cette multitude de cercles se touchent en un même point. Ces consciences collectives distinctes ont un certain nombre de parties communes. Elles s'entendent sur certains sentiments. Et ce sont ceux sur lesquels repose leur séparation même. Elles admettent toutes plus ou moins explicitement que les sangs ne doivent pas se mêler, ni les rangs être confondus. S'il est vrai que les Hindous ignorent d'une manière générale les usages propres aux castes qui ne sont pas la leur, c'est du moins, chez tous également, un article de foi qu'il y a des castes, qu'il doit y en avoir, et qu'avant tout l'ordre qui les maintient distinctes et hiérarchisées doit être respecté.

Et sans doute cette immobilité est relative, et sur bien des points plus apparente que réelle. Pas plus que les mélanges

1. James Mill, (*Encycl. Brit.* article *Caste*) montre comment la division du travail entre castes arrête, dans l'ordre économique, les effets progressifs de la division du travail. Il faut dire la même chose, et *a fortiori*, des effets de la division du travail dans l'ordre social.

Digitized by Google

ne sont radicalement évités, les distances ne sont toujours gardées. On voit plus d'une caste conquérir peu à peu, à force d'ambition tenace, des rangs dans la hiérarchie. Mais c'est ici le cas de répéter qu'au moment même où elles sont violées, il y a des règles qui ne cessent pas d'être respectées. Ces mésalliances, on essaiera de les dissimuler ; ces ascensions, on les présentera comme une restauration de la tradition mieux connue. On fera tout ce qu'il faut enfin pour obtenir l'absolution et la consécration du Brahmane, gardien de tout le système, support concret et vivant des sentiments que le régime entretient et qui entretiennent le régime[1].

On a bien des fois observé que la notion même du patriotisme manque à la société hindoue. Et tout ce que nous avons dit des effets normaux de la caste, « le plus actif des principes de désintégration que l'humanité ait connus » nous aide à comprendre cette lacune. Mais si nos dernières observations sont exactes, il se rencontre dans cette même société une espèce de succédané des sentiments nationaux : et c'est précisément l'attachement commun de ses groupes élémentaires à l'ordre traditionnel qui les juxtapose. On pourrait dire, en ce sens, que le respect du régime des castes est le patriotisme des Hindous. Ils réalisent ce paradoxe, de ne pouvoir s'unir que dans le culte de ce qui les divise.

Dans ces limites il est permis de parler, ici aussi, de sentiments collectifs intenses, qui s'élèvent au-dessus de cette poussière de groupes. Et il ne faut pas perdre ces sentiments de vue si l'on veut comprendre pour quelles raisons et jusqu'à quel point le droit brahmanique, avec les caractères que nous lui avons reconnus, plonge ses racines au sein même de l'âme hindoue.

C. Bouglé

1. V. les conclusions qui se dégagent des enquêtes de M. Risley, sur la hiérarchie actuellement reconnue (*Census of India*, 1901, vol. I (*India*, par MM. Risley et Gait), p, 539 sqq. Vol. VI (*Bengal*, M. Gait), p. 366 sqq. Vol. XIII (*Central Prov.* Russell). p. 164.

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES

PREMIÈRE SECTION

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

I. — CONCEPTION GÉNÉRALE DE LA SOCIOLOGIE. MÉTHODOLOGIE

Par MM. Bianconi, Durkheim, Aubin, Bouglé, Hourticq

WAXWEILER (Emile). — [redacted] d'une sociologie. Notes et mémoires de l'Institut Solvay de sociologie. Fascicule 2. Bruxelles et Leipzig, Misch et Thron, p. 306, in-8.

Ce livre est le manifeste de l'Institut Solvay. Il contient une classification des sciences, et une définition de la sociologie en fonction de cette classification. On y apprend (p. 62) que la sociologie est « la physiologie des phénomènes réactionnels dus aux excitations mutuelles des individus de même espèce sans distinction de sexe », et qu'elle est une branche de l'*éthologie* ou science générale des rapports de l'être vivant avec son milieu. On est tout de suite fixé : la sociologie est une science biologique. Ce qui nous intéresse, c'est la critique que M. W. dirige contre les conceptions de la sociologie différentes de la sienne, contre celles en particulier qui ont le tort de ne pas « se cramponner à l'individu agissant » (p. 64).

Il trouve « illusoire » (p. 272) la tentative de définir le « fait social ». Le sociologue ne devra étudier en somme, suivant lui, qu' « un état particulier de la sensibilité physique ». Et ce qu'il appelle affinité sociale se réduit en dernière analyse à une forme particulière de l'irritabilité. Définir le fait social, ce serait chercher une donnée sociale qui existerait en soi, céder à un esprit réaliste qui n'est plus de notre âge. En

Digitized by Google

vérité, M. W. croit encore que la science a pour objet immédiat la réalité vivante, celle qui peut se toucher et se disséquer. Tout ce qui n'a pas une base organique palpable ne saurait être pour lui qu'une abstraction. Il faudrait renvoyer M. W. à l'étude de la physique moderne pour lui rappeler que la science travaille précisément sur des abstractions, et que ce n'est qu'en élaborant des concepts qu'elle parvient à connaître du réel ce qu'elle en peut connaître, des relations.

Et d'ailleurs, dirait-on, n'y a-t-il pas dans l'existence même des groupes sociaux une garantie suffisante qu'on ne spécule pas sur des entités ? M. W. a prévu l'objection. Il démontre (p. 260 et p. 261) que le groupe ne doit pas, ne peut pas être étudié en lui-même. C'est une abstraction de même sorte que l'espèce pour le naturaliste. Ici on pourrait prétendre non sans fondement que, pour un sociologue qui ne s'embarrasserait pas du point de vue biologique, c'est plutôt l'individu qui apparaîtrait comme une abstraction, au sens que M. W. donne à ce terme. Toutefois, M. W. reconnaît qu'il y a à la base de cette abstraction « le sentiment incompressible que l'organisation sociale est. » Et ce sentiment, il ne l'explique pas, parce qu'il laisse de côté tout ce qui n'est pas réaction actuelle d'un être vivant, et qu'il néglige l'étude des représentations et des actes qui marquent les traces de l'activité propre du groupe.

Il est inutile de montrer comment M. W. rejette l'étude des représentations collectives (p. 91), de ces « précipités d'activité » (p. 106), qui ne peuvent donner qu'un « aspect nécrographique des choses ». Mais il est intéressant de surprendre M. W. en rupture de principes. Dans son chapitre sur la *Formation sociale de l'adolescent*, il ne peut s'en tenir à mesurer la sensibilité sociale de l'adolescent, même en invoquant le secours de M. Féré; il est obligé, dans la personnalité de l'individu humain, d'admettre (p. 135) une sorte d'*outillage mental*, ce que l'on appelle couramment le *bagage*, comprenant le langage, le savoir, les croyances, les règles morales, en un mot, la somme des acquisitions transmises qu'il lui a été possible de s'assimiler; et cela n'est pas autre chose que l'ensemble des représentations collectives, enracinées désormais dans l'individu et vivant en lui. Mais il y a plus; il admet l'existence d'une conscience sociale (p. 248 sqq.). Il essaie sans doute de l'expliquer, en fonction de sa théorie, comme « l'expression immédiate de l'affinité sociale ». Mais

Digitized by Google

les développements qu'il indique par la suite sur l'esprit de corps, sur la conscience de classe, se réduisent mal à sa terminologie. Pour que l'individu puisse ressentir les offenses faites au groupe, il faut que le groupe ait au moins une personnalité morale. Et c'est tout ce qu'il suffirait d'établir. Il est des sociologues qui n'ont pas besoin d'une personne physique comme substrat à cette personne morale; peut-être M. W. a-t-il l'esprit trop « biologiste » pour s'accommoder de cet état d'esprit.

A. B.

JANKELEVITCH (Dr S.). — **Nature et société**. Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux. Paris, F. Alcan, 1906, p. 188, in-16.

Voilà encore un livre de généralités philosophiques sur la nature de la société, et de généralités à travers lesquelles il est difficile de sentir une pratique bien intime et bien familière de la réalité sociale. Nulle part, l'auteur ne donne l'impression qu'il soit entré en contact direct avec les faits dont il parle; car nous ne croyons pas que les idées générales qu'il développe soient illustrées d'un seul exemple concret ni appliquées à un seul problème sociologique déterminé et précis. Quel que soit le talent dialectique et littéraire des auteurs, on ne saurait trop dénoncer le scandale d'une méthode qui froisse à ce point toutes nos habitudes scientifiques et qui, pourtant, est encore d'un emploi très fréquent. Nous n'admettons plus aujourd'hui qu'on puisse spéculer sur la nature de la vie, sans s'être initié, au préalable, à la technique biologique; par quel privilège pourrait-il être permis au philosophe de spéculer sur la société, sans entrer en commerce avec le détail des faits sociaux?

L'objet du livre est de démontrer que les sciences sociales ne sont pas « des sciences au sens véritable du mot, c'est-à-dire assimilables aux sciences naturelles » et que les phénomènes dont elles s'occupent ne rentrent pas dans le cadre des phénomènes naturels, mais constituent « quelque chose, sinon d'opposé, tout au moins de différent » (p. 2-3). L'auteur se défend pourtant d'entendre par là que la société soit en dehors de la nature, « ne reconnaissant aucune loi, aucune règle, ne se répétant jamais et ne se manifestant que par une série de hasards et d'accidents ». Il sent bien qu'une telle société est

Digitized by Google

impossible ; mais il estime pourtant que l'homme, comme être social, a le pouvoir de s'opposer à la nature, d'échapper à ses lois, de les corriger, de les compléter en vue de certaines fins à réaliser (p. 4). C'est donc bien le principe de la sociologie comtiste et, plus généralement, de toute sociologie scientifique, qui se trouve mis en contestation.

Quant à la démonstration de la thèse, elle tient tout entière dans les deux arguments suivants, que l'auteur répète sous des formes différentes, mais sans variations essentielles. Dans son exposé, elles sont souvent confondues; mais, bien qu'elles soient de nature à se prêter un mutuel appui, il y a, croyons-nous, intérêt à les distinguer et à les apprécier séparément.

Toutes les choses qui sont dans la nature ressortissent à la catégorie de l'être ; tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'elles sont et qu'elles sont ce qu'elles sont. C'est pourquoi les sciences naturelles n'ont d'autre objet que de nous faire savoir *ce qui est;* elles ne font qu'exprimer le réel, tel qu'il nous est donné. Mais quand apparaît l'homme, et par conséquent la société dont l'homme est inséparable, apparaît aussi une catégorie nouvelle qui est celle *de la valeur*. Nous ne nous bornons pas à savoir ce que sont les choses, nous les *apprécions* par rapport à nous, nous les déclarons bonnes, mauvaises, indifférentes, etc., suivant qu'elles favorisent ou contrarient nos désirs ou ne les affectent d'aucune manière. Nous ajoutons ainsi à la nature une propriété qui ne lui est pas intrinsèque ; nous superposons au point de vue naturel, qui est celui de la science, un point de vue nouveau qui est le point de vue humain. Les sciences naturelles sont donc incompétentes pour connaître les choses sous ce second aspect. Or la vie sociale est faite uniquement de valeurs, valeurs religieuses, morales, juridiques, économiques, artistiques; tout, dans la société, est considéré par rapport à l'homme. Les objets les plus pauvres en matière, en propriétés physiques, peuvent avoir un prix, un prestige social incomparable, si l'opinion humaine le leur attribue. D'où il suit que les sciences sociales ne sont pas assimilables aux sciences naturelles.

En second lieu, les phénomènes sociaux ne peuvent s'expliquer qu'*historiquement* ; ils sont tous le résultat d'une évolution. Or, qu'implique l'idée d'évolution ? Que les choses ne restent pas identiques à elles-mêmes, que quelque chose de nouveau surgit, apparaît à un moment donné, qui n'était pas

Digitized by Google

auparavant ; et l'évolution sociale est une succession ininterrompue de nouveautés de ce genre. La nature, au contraire, c'est ce qui, par définition, ne change pas, ce qui est toujours immuable. La matière des sciences naturelles, c'est ce qui se répète identiquement; leur rôle, c'est de découvrir des lois qui sont toujours et partout les mêmes, c'est de ramener les lois particulières à d'autres plus universelles, c'est d'effacer les différences, c'est de montrer l'uniformité sous la diversité apparente. Sur ce point encore, par conséquent, il ne semble pas qu'elles puissent servir de modèle aux sciences sociales ; car l'histoire ne se répète jamais.

De ces considérations, il résulte que le point de vue téléologique doit dominer dans les disciplines qui traitent de la société. Si nous comprenons bien l'auteur, elles doivent avant tout se proposer pour objet de construire des fins idéales, de déterminer ce qu'il faut vouloir, ce que sont ou plutôt comment il convient d'apprécier les différentes valeurs humaines. Sur la méthode qu'il faut suivre pour procéder à ces appréciations, aucune indication ne nous est donnée.

Nous craignons fort que tout cet échafaudage dialectique ne repose sur une notion confuse.

L'auteur semble admettre comme une évidence qu'il n'existe qu'une nature, c'est la nature physique, et que se refuser à admettre une hétérogénéité radicale entre les sciences sociales et les sciences naturelles, c'est admettre *ipso facto* que le fait social est tout entier réductible aux propriétés de la matière. Pour lui, la nature, c'est l'ensemble des forces cosmiques et c'est pour cela que nature et humanité nous sont toujours présentés dans son livre sous forme antithétique. Ainsi entendue, la thèse naturaliste était facile à réfuter; seulement il faut ajouter que, sous cette forme, elle n'a pas été soutenue par des sociologues de quelque autorité ; et il serait bien extraordinaire qu'elle eût rencontré beaucoup de crédit puisqu'elle a pour corollaire la négation même de la sociologie. En tout cas, et puisque M. Jankelevitch nous fait l'honneur de nous choisir comme le représentant actuel de la thèse qu'il combat (p. 2), il nous sera permis de dire que toute notre œuvre proteste contre ce monisme éléatique. Si nous avons dit que les sociétés sont dans la nature, nous nous sommes attaché avec non moins de force à montrer que la nature sociale est *sui generis*, qu'elle est irréductible, non seulement à la nature physique, mais même à la nature psychique de l'individu.

Digitized by Google

Déclarer que les sociétés sont des choses naturelles, que les manifestations collectives sont soumises à des lois nécessaires, ce n'est donc pas soutenir qu'il n'y a rien de nouveau, rien de divers dans le monde. Nul ne s'est plus efforcé que nous de faire voir que les nouveautés caractéristiques de la vie sociale sont bien réelles, et, d'une manière générale, que la diversité des choses n'est nullement apparente : en quoi, d'ailleurs, nous ne faisions que suivre la voie ouverte par le fondateur de la sociologie positive, par Auguste Comte, qui allait même jusqu'à admettre une solution de continuité radicale entre les différents règnes de la nature, et même entre les différentes espèces animales. Si donc, comme tout le prouve, c'est bien notre méthode que M. J. a entendu combattre dans son livre, ou il la connaît mal, ou il l'a mal comprise. Il est possible que nous nous soyons mépris et qu'on ne puisse, sans contradiction, concilier la thèse naturaliste et le principe de la spécificité des choses sociales ; mais d'un autre côté, pour établir la thèse contraire, encore faut-il ne pas oublier ou ne pas ignorer que cette conciliation a été tentée et par la doctrine même qu'on prétend réfuter.

Et d'ailleurs, on voit mal en quoi le caractère par lequel notre auteur singularise les faits sociaux empêche de les traiter suivant des méthodes comparables à celles qu'emploient les sciences naturelles. Sans doute, la vie sociale est faite de valeurs et les valeurs sont des propriétés ajoutées aux choses par les consciences humaines ; elles sont tout entières le produit de mécanismes psychiques. Mais ces mécanismes sont des faits naturels, dont on peut faire la science; ces appréciations que l'opinion porte sur les choses dépendent de causes et de conditions qui peuvent être inductivement recherchées. Il y a donc là matière à tout un groupe de sciences qui, comme les sciences de la nature physique, remontent d'effets donnés aux causes dont dépendent ces effets : tel est l'objet des sciences sociales. Et c'est seulement quand on saura mieux en quoi, en fait, ont consisté dans le passé ces créations et ces classifications de valeurs, quels sont les processus mentaux d'où elles résultent, les facteurs de ces processus, etc., qu'il sera possible de substituer à ces évaluations empiriques, instinctives, inconscientes d'elles-mêmes, des méthodes plus réfléchies et plus rationnelles.

E. D.

Digitized by Google

SPRANGER (EDUARD). — **Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung**. Berlin, Reuther und Reichard, 1905, p. 145, in-8°.

L'ouvrage comprend trois parties : I. L'histoire et la théorie de la connaissance ; II. L'histoire et la psychologie ; III. La philosophie de l'histoire. L'auteur commence par une critique de la théorie kantienne et néo-kantienne de la connaissance, qui est particulièrement inexacte en ce qui concerne la connaissance historique. Toute connaissance, et la connaissance historique spécialement, est fonction de l'âme tout entière ; une critique de la connaissance historique doit donc résulter non pas de la seule analyse de l'entendement abstrait, mais de l'étude de toutes les fonctions psychiques, y compris la volonté, les désirs, les tendances.

Mais la psychologie est nécessaire à l'histoire autrement que dans ce sens très général. Après avoir critiqué les conceptions métaphysiques de Schelling et de Hegel, il expose et critique à leur tour celles plus modernes de Lamprecht, Wundt, Sigwart, puis de Rickert et de Münsterberg, puis il développe sa propre conception. Les faits historiques sont la résultante de l'activité libre des individus; il résulte de là que toute explication historique doit en définitive se référer à des considérations de psychologie individuelle. Étant donnée la complexité des causes, une telle explication est nécessairement plus ou moins conjecturale ; et comme d'ailleurs la réalité historique n'est pas complètement rationnelle (p. 115), il y a une grande part de subjectivité dans les résultats.

Il n'y a pas véritablement en histoire de loi générale. Les concepts que forment les historiens n'ont aucune valeur objective ; ce sont des notions « régulatrices » au sens kantien, des moyens techniques pour exprimer le réel, des symboles. Par conséquent, chaque historien peut les former d'une façon différente (p. 100 et 101) ; une construction historique, comme aussi une philosophie de l'histoire, est une œuvre d'art (p. 90 et 126).

Ce qui guide et doit guider l'historien dans la façon dont il présente les faits et les explique, ce sont les fins qu'il poursuit, des fins naturelles. L'historien ne perd jamais de vue le présent : c'est par une citation de Bismarck que se termine l'ouvrage. A. A.

Digitized by Google

NAVILLE (ADRIEN). — **La sociologie abstraite et ses divisions**. *Revue Philosophique*, mai 1906, p. 457-471.

L'auteur entreprend de définir et de diviser la sociologie comme si elle était encore tout entière à créer, comme si ses cadres n'étaient pas en train de se constituer d'eux-mêmes par les progrès naturels de la science. C'est dire tout ce qu'a d'arbitraire sa conception qui a été manifestement construite dialectiquement et loin des choses.

Voici tout d'abord comment il définit la sociologie : c'est la science qui recherche les lois naturelles des relations entre les hommes. Ces lois consistent à établir les rapports que soutiennent telles de ces relations avec « autre chose », notamment avec d'autres relations sociales ou des événements psychologiques, biologiques ou physiques. Et voici, à titre d'exemple, une des questions qu'aurait à se poser la sociologie : « Si, dans un pays de fortune moyenne, l'État augmentait subitement les impôts dans une forte proportion, quelles seraient les conséquences de ce changement pour le commerce local, etc?... » Nous sommes singulièrement surpris de voir un philosophe considérer cette prévision comme une détermination de « lois naturelles ». S'il est pourtant une définition sur laquelle on semblait d'accord, c'est celle qui fait de toute loi naturelle un rapport entre faits acquis et réalisés.

De sa définition, l'auteur conclut qu'il doit y avoir autant de parties dans la sociologie qu'il y a de sortes de relations interhumaines. Mais les relations juridiques, morales, politiques, économiques, religieuses ne lui paraissent pas avoir « le caractère sociologique », sous prétexte qu'elles ont pour racines des désirs personnels; et il propose la classification suivante : collaboration, échange, donation, spoliation, autorité, langage.

L'auteur nous prête cette opinion que sont seuls sociaux les faits « qui se produisent souvent, qui sont fréquents ». Nous savons bien que c'était la thèse de Tarde; mais ce n'est, à aucun degré, la nôtre.

E. D.

Revue de synthèse historique, juin 1905-avril 1906. Paris, Cerf.

La *Revue de synthèse historique* annonce, pour sa septième année, un nouveau cycle de *Revues générales*. On sait quels

Digitized by Google

services ont rendu ces « inventaires du travail fait et à faire ». Ceux de la dernière année n'ont porté que sur l'histoire économique de la Révolution française. Du moins ont-ils été aussi complets qu'on pouvait le souhaiter. M. Boissonnade, après avoir cité une quantité énorme de travaux consacrés à l'histoire du commerce, ou de l'industrie, ou de l'agriculture à cette époque, fait prévoir qu'il faudra encore, avant l'heure de la synthèse, des années d'analyse. Soit, mais le spectacle de tant de recherches incoordonnées, et qui souvent laissent dans l'ombre les points qu'il serait le plus intéressant de mettre en lumière, donne aussi le sentiment de la légitimité des essais synthétiques. Fussent-ils tout provisoires, ils ont le grand avantage de hiérarchiser les problèmes : ils permettent de dresser des sortes de questionnaires méthodiques, qui guideraient utilement l'enquête des érudits.

Les *Revues critiques* ont pris plus de développement. A propos des ouvrages de MM. Nazzari et Rossi, le Dr Jankelevitch rappelle que le génie est avant tout un phénomène social : non qu'il soit un simple produit du milieu, mais il est reconnu par la foule parce que la foule se reconnaît en lui. A propos des ouvrages de MM. Vecchio, Levi et Stern, le même auteur indique que le problème de la philosophie du droit est un problème d'ordre moral, c'est-à-dire qu'on ne peut définir le rapport du droit naturel au droit positif, sans tenir compte de l'ensemble de croyances et de désirs qui exprime plus ou moins confusément, à un moment donné, l'idéal collectif. M. Lichtenberger résume, d'après K. Lamprecht, les caractères de « l'ère individualiste » en Allemagne. M. Réau, d'après le Dr Bœrwald, analyse les facteurs psychologiques de l'esprit moderne. M. Wirth, dans une discussion *sur la race*, fait justice des exagérations premières de l'anthroposociologie. Mais il maintient contre la théorie des « étapes » de Lamprecht et de Breysig l'importance de sa « théorie raciale » pour l'explication du succès de diverses religions, ou des diverses formes politiques.

M. Berr, de son côté, note les progrès ou les reculs des idées qui lui sont chères. Il juge la méthode de M. Brunetière trop peu objective, celle de la « Sociological Society » trop éclectique et aussi trop préoccupée de la pratique. Il craint que celle de l'*Année sociologique*, en matière de sociologie religieuse, ne devienne trop exclusive. A propos des thèses outrancières de M. Draghicesco, qui semblait remettre à la

Digitized by Google

société le soin de créer le tout de l'individu, M. B. demandait « comment peut être dans le tout ce qui n'est pas, même en germe, dans les éléments » ; il rappelait « qu'on n'a pas rendu le tout plus intelligible quand on a fait de ces éléments un simple reflet de ce tout. » M. B. n'est pas éloigné de penser qu'à MM. Mauss et Hubert aussi la même chose devrait être rappelée : il lui semble qu'à vouloir réduire tout le religieux au social ils risquent d'oublier et l'humain et l'individuel — et la part des facultés générales et celle des inventions personnelles.

Ailleurs, résumant une communication à la Société d'histoire moderne, M. B. montre combien l'attitude des « philosophes » vis à vis de l'histoire est en général différente en Allemagne de ce qu'elle est en France. Ici, préoccupé qu'on est de donner, par la systématisation sociologique, un caractère scientifique à l'histoire, on « considère en général l'histoire traditionnelle comme un travail tâtonnant et préparatoire ». En Allemagne, il semble plutôt que des logiciens se contentent de construire la théorie de cette histoire, telle qu'elle leur est donnée en fait par l'œuvre des maîtres. De là l'opposition que beaucoup d'entre eux maintiennent entre la science de l'individuel, l'histoire, et les sciences de type naturaliste. L'idée de ne pas violenter, par une logique *a priori*, le mouvement spontané des sciences, est en soi respectable. Mais faut-il donc croire que le mouvement spontané de l'histoire l'ait conduite dès aujourd'hui à sa forme scientifique définitive ?

De ce *Methodenstreit*, nous retrouvons encore un écho dans les articles de M. Xénopol sur *la notion de « valeur » en histoire*, Nous avons indiqué l'an dernier ici même (page 136) comment les partisans de l'histoire-science de l'individuel, cherchant malgré tout un critérium qui leur permît de classer les faits selon leur importance, étaient amenés à reprendre à leur compte la formule de Schleiermacher : « La morale constitue la théorie de la connaissance de l'histoire ». Pour M. Rickert comme pour M. Windelband, et même pour M. Bernheim, c'est en fonction des « valeurs culturales » que l'historien aura à ordonner les faits particuliers qu'il constate. M. Xénopol s'efforce de démontrer l'inconsistance de cette conception, l'arbitraire de cette méthode : « C'est l'idée du bien introduite dans la science et placée comme une condition du vrai : exigence absolument illogique... » L'auteur s'étonne qu'on ne se

Digitized by Google

soit pas contenté, pour trouver un principe d'ordre applicable à l'histoire, de cette notion de *série*, qui joue suivant lui, dans les sciences de la succession, le même rôle que la notion de *loi* dans les sciences de la répétition. Nous avons bien des fois indiqué ici même qu'à nos yeux, ce n'est pas seulement en déterminant des séries uniques, mais des rapports constants, que l'histoire prendra les caractères d'une science. Et il est clair que ce n'est pas d'une « table des valeurs » plus ou moins arbitrairement acceptée qu'elle recevra ces caractères. Les valeurs ainsi comprises sont un des objets de la science sociale de l'histoire : elles ne sauraient lui servir de critérium.

C. B.

F. ERHARDT. — **Ueber historisches Erkennen.** Bern. G. Grunau, 1906, p. 92.

Dans ce court ouvrage sont traitées sommairement, mais clairement, les principales questions relatives à la méthode historique. L'auteur énumère les difficultés spéciales à l'histoire, obligée de faire la critique des documents. L'interprétation des faits donne lieu à des controverses non encore achevées. Les faits se succèdent-ils suivant des rapports de finalité? Y a-t-il tendance vers une fin générale de l'humanité? S'achemine-t-on vers le progrès? Les contradictions des historiens sur la nature de cette fin ou de ce progrès font supposer que ces notions sont inexactes. Puis l'auteur expose les opinions contradictoires des historiens et des sociologues sur le rôle des individus dans l'évolution sociale et sur le déterminisme historique. Il ne dégage pas assez clairement les traits principaux de la science sociale. Il déclare que les lois sociales sont normatives, mais non nécessitantes, confondant, semble-t-il, les obligations que la société impose consciemment, et les lois — inconscientes — suivant lesquelles se produisent et fonctionnent les croyances ou les institutions sociales.

R. H.

A. PAGANO. — **L'oggetto e le leggi della sociologia.** Rassegne analitiche della *Rivista Italiana di Sociologia*, Anno IX, fasc. V-VI.

Cet article est un compte rendu critique d'une note de M. Masci, *Del concetto e de limiti della sociologia*, à l'Académie

Digitized by Google

des sciences morales de Naples : M. P. reproche à M. Masci une définition trop intellectuelle du fait social (p. 643). Il le définit par la « coopération » et « l'interdépendance » qui valent aussi bien dans le monde organique que dans le monde spirituel.

ANDREWS (P.). — **Die Wissenschaft von der Gesellschaft.** Schmargendorf-Berlin, Verl.-Renaissance.

DITTRICH. — **Die Grenzen der Geschichte.** Leipzig, Teubner.

WIESE (V.). — **Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre.** Iéna, Fischer.

COLMO (ALFREDO). — **Principios sociologicos.** Buenos-Aires, Imp. de M. Biedma y Hijo, 1905, p. 379, in-8. (L'auteur se rattache aux principes dont nous nous inspirons ici. Il montre une connaissance étendue de la littérature sociologique.)

II. — TRAITÉS GÉNÉRAUX

Par M. BOUGLÉ

A. SCHAEFFLE. — **Abriss der Soziologie** (Esquisse d'une sociologie), édité par K. Bücher. Tübingue, Laupp, 1906, p. XI-252.

K. Bücher, qui édite l'œuvre posthume de Schäffle, nous avertit dans la préface que l'auteur, en revenant aux problèmes généraux qu'il avait essayé de résoudre dans son *Bau und Leben den Sozialen Körpers*, obéissait à une double préoccupation : fonder en raison sociologique l'attitude qu'il avait été amené à prendre dans la question de la politique agrarienne; dissiper les fausses interprétations auxquelles il avait exposé sa propre pensée, en la présentant jadis sous le couvert des analogies biologiques.

La préoccupation de « spiritualiser » sa sociologie est sensible en effet dans l'*Esquisse* de Schäffle. Il répète qu'il n'est pas plus « spencérien » en ce qui concerne la structure des sociétés qu'il n'est « darwinien » en ce qui concerne leur évolution. Il n'a jamais confondu analogie avec homologie. La société n'est à ses yeux que l'ensemble des peuples qui se partagent la terre. Et il n'y a de peuple que là où il y a des rapports non seulement entre des consciences, mais entre des *raisons personnelles*. Trait nécessaire et suffisant pour différen-

Digitized by Google

cier les sociétés humaines des sociétés animales dont Espinas les rapproche. Le peuple n'est pas un simple prolongement de la « bande ». Et le peuple n'est pas non plus un simple élargissement de la famille. La base de celle-ci est physiologique. La base du peuple est psychologique. Le monde social est essentiellement un cosmos moral, dont on ne devrait pas dire qu'il devient, mais qu'il est créé. Il est créé par l'action que les consciences exercent les unes sur les autres et qui les rend de plus en plus capables de promouvoir non seulement la culture — qui comprend le développement des facultés humaines de plus en plus libérées des servitudes de la nature — mais la civilisation proprement dite, — qui veut l'ordre dans la paix.

Cette réalité psychique qui constitue l'essence des peuples, Schäffle se défend non seulement de la déguiser en réalité biologique, mais aussi de l'incarner en une substance métaphysique. C'est pourquoi il évitera de parti pris les expressions équivoques de *Volksgeist* et de *Volksseele*. Il répète qu'il n'existe pas à ses yeux de système nerveux central qui serve de siège à l'esprit social. Ce sont les systèmes nerveux des individus qui lui servent de support. Il résulte des communications conscientes (Schäffle insiste, peut-être abusivement, sur ce *conscient*) qui s'établissent entre ceux-ci. L'esprit social est en un mot immanent, non transcendant aux esprits individuels. Ce n'est pas dire qu'il ne soit que leur somme. Le retentissement des pensées des morts sur celles des vivants, les frottements de toutes sortes que celles-ci se font subir les unes aux autres, multiplient dans les consciences individuelles les phénomènes dont elles sont le théâtre, dirions-nous, sans en être les auteurs.

Et cela seul suffirait pour nous empêcher de confondre la sociologie avec la psychologie proprement dite. Une autre remarque importante, selon Schäffle, empêche cette confusion. C'est que la sociologie ne saurait se passer de « l'expérience externe »; si spirituelle que soit l'essence de la société, elle a un corps, elle ne vit que dans un incessant contact, par de perpétuels échanges avec la matière. Il ne faut donc pas seulement étudier la société comme un monde en soi (*Welt für sich*) mais comme une partie du monde (*Weltbestandteil*). De ce point de vue, Schäffle ébauche ce que nous appelons ici une *morphologie sociale*, étudiant tour à tour : 1° le *sol* (pas de peuple proprement dit sans un territoire : l'extension de leur

Digitized by Google

territoire est nécessaire à la vitalité des peuples); 2° le *capital* des peuples (distinction entre des biens matériels qui se multiplient et ceux qui ne se multiplient pas à l'infini : allusion au problème agraire); 3° la *population* elle-même (son accroissement est signe de santé sociale : mais il faut se préoccuper de la qualité aussi bien que de la quantité, de l'amélioration aussi bien que de l'augmentation).

L'essence et la matière de la société étant ainsi définies, il faut, pour comprendre sa vie et son progrès, analyser les forces variées qu'elle fait fonctionner. Et d'abord les personnes, avec leurs diverses capacités d'action. Il importe ici de ne pas se contenter des concepts trop étroits auxquels les sciences sociales spéciales nous habituent. Nous étudierons la *technique* des actions humaines en nous souvenant qu'à côté de la technique qui façonne les objets matériels, il faut faire une place à l'art de manier les choses spirituelles, et à celui d'agir sur les personnes. De même, s'il s'agit des *valeurs*, nous ne penserons pas seulement à la détermination du prix qui préoccupe les économistes: nous ferons entrer en ligne de compte toutes sortes d'impondérables (l'honneur, l'estime, la considération). Pour la *puissance*, nous ne la définirons pas seulement par la force, ou par le pouvoir de contrainte, à la manière des juristes : à côté de la richesse, le prestige, la beauté sous diverses formes constituent des sources de pouvoir qu'on ne saurait négliger.

Mais comment, de toutes ces actions personnelles, une vie commune se forme, c'est là surtout ce qu'il importe de savoir. Et c'est pourquoi la sociologie aurait à classer les différents modes de liaisons (*Verknüpfungen*) qui s'établissent entre les individus. Par là elle redevient, si l'on veut, une science du commerce, mais d'un commerce entendu au sens large et qui comprendrait les rapports entre maître et élève, par exemple, aussi bien que les rapports entre acheteur et vendeur. De même, elle se gardera de croire que le droit et les mœurs constituent les seuls ciments de la société. Elle ne s'en tiendra pas non plus au concept équivoque de personnalité juridique. Elle se placera aux points de vue les plus divers pour classer les groupements — grands ou petits, durables ou éphémères, ouverts ou fermés, publics ou privés, etc. — qui servent de cadres à l'activité des individus.

A travers toutes ces formes et sous l'impulsion de toutes ces forces, les « interdépendances » se multiplient à l'intérieur

Digitized by Google

d'un même peuple : ainsi se constituent les unités nationales, d'autant plus puissantes qu'elles ont mieux fondu les races qui occupaient un même territoire. Mais, même entre unités nationales distinctes, les diverses variétés de « commerces » multiplient les relations. Et ainsi — sans qu'on doive penser pour autant que les différents états se fondraient en un seul ou que l'usage de la force ne serait plus de mise — on peut constater que l'on s'approche de cet ordre dans la paix qui est le but de la civilisation.

Quelles lumières ces théories générales fournissaient à Schäffle pour la solution des questions pratiques, et en particulier de la question agraire, c'est ce que nous ne voyons pas très clairement. Le chapitre sur les déviations et corruptions est malheureusement écourté. La notion du « normal », qui permettrait peut-être de saisir comment la connaissance des faits conduit à l'idéal, reste insuffisamment définie.

On voit assez clairement du moins quel rôle Schäffle assignait à la sociologie : élargir les concepts trop étroits dont se contentent les disciplines spéciales, remettre à leur place dans l'ensemble les problèmes auxquelles elles se heurtent, préparer enfin, par ces classifications elles-mêmes, des coordinations supérieures — c'est à peu près, semble-t-il, la conception que nous défendons ici même.

Il va sans dire que, dans ce tour du monde social, les forces de l'explorateur ne pouvaient rester sur tous les points égales à elles-mêmes. Signalons parmi les analyses les plus suggestives celle qui concerne la notion de *puissance* (p. 178 sqq). Au contraire, dans les passages qui touchent à la famille, la pensée nous semble incertaine. L'auteur a beau accorder dans tel passage (p. 214 sqq) que la famille est comme un microcosme de la société, il semble garder une tendance à définir par les fonctions physiologiques le groupe domestique ; sur ce point du moins, il est permis de juger que Schäffle n'avait pas suffisamment encore « dénaturalisé » ses conceptions.

C. B.

G. VON MAYR. — **Begriff und Gliederung der Staatswissenschaften** (Nature et divisions des sciences de l'État). 2e édition, Tübingue, Laupp, 1906, p. 130.

Nous avons rendu compte ici même (*Année sociol.*, V, p. 136) de la première édition de cette brochure, extraite d'un recueil

Digitized by Google

composé en l'honneur de Schäffle. La 2e édition se distingue surtout de la première par des notices bibliographiques mêlées au texte. On s'apercevra, à les lire, que l'auteur manifeste, à l'égard des travaux français, un grand dédain, ou une grande ignorance.

Fr. W. BLACKMAR. — **The Elements of sociology**. New-York, Macmillan, 1907. p. XI-454.

Ce manuel est divisé en 7 livres. Trois sont consacrés à la définition, aux méthodes, à l'histoire de la sociologie (I, VI et VII). Les autres traitent de l'Évolution sociale, du « Contrôle », de l'Idéal et de la Pathologie des sociétés. L'auteur s'efforce de condenser dans ces chapitres les résultats généraux de la sociologie. Il s'inspire surtout des travaux récents des sociologues américains : Lester D. Ward, A. W. Small, G. S. Vincent, E. A. Ross, F. H. Giddings.

M. B. s'efforce tout le long de son livre — sans arriver toujours à la précision souhaitable — de définir le point de vue propre à la sociologie. Elle ne doit pas se contenter, selon lui, d'être une synthèse des diverses sciences sociales : l'économie politique, la politique, la morale. Il faut qu'elle dégage, par dessus les relations particulières que ces disciplines peuvent établir, les lois générales qui s'appliquent à l'ensemble de la vie sociale.

Soit le phénomène des trusts (p. 27). Je l'étudie en économiste si je recherche l'influence du trust sur l'accroissement des richesses, le taux des salaires, la distribution des produits. Le moraliste considère surtout le genre de conduite des associés, et l'effet de leur association sur le niveau moral de la communauté. Quelle législation peut réglementer le mécanisme du trust, il appartient à la science politique d'en décider. Mais si nous nous demandons quels effets le phénomène a pu exercer sur le mouvement de la population, sa dispersion ou sa concentration, et d'une manière plus générale sur le « social standard », nous entrons dans la sociologie.

Ce qui l'intéressera donc spécialement dans les phénomènes économiques, c'est l'intensité et la qualité des solidarités qu'ils créent, comme, dans les phénomènes religieux, le pouvoir de « contrôle » qu'ils mettent à la disposition de la société; observer les faits sociaux de toutes les espèces non seule-

Digitized by Google

ment pour les classer, mais pour les rattacher aux principes universels ou aux lois qui concernent la croissance et l'activité des sociétés humaines » (p. 24); ce sera la tâche propre du sociologue.

L'auteur tente de donner une idée de ces lois en résumant ce qu'on peut savoir de l'évolution sociale et des forces qui concourent tant au groupement des individus qu'à la différenciation des groupes sociaux. Pour ce qu'il appelle le « processus de la socialisation », il suit d'assez près Giddings et rappelle les degrés qui séparent l'agrégation de la coopération et de l'organisation proprement dites (V. *Année sociol.* t. I, p. 144 et suiv.).

Par le moyen de ces processus, des associations de types et de buts bien différents se forment, qui constituent comme autant d'organes pour la vie sociale. L'auteur propose de distinguer parmi ces organes ceux qui entretiennent la vie (groupes producteurs, transformateurs, transporteurs), ceux qui la perpétuent (familles, sociétés médicales), ceux qui servent aux communications, ceux qui servent à la culture, ceux qui servent enfin à la réglementation et à la protection, parmi lesquels l'État.

L'État aura une place à part au milieu des formes étudiées. La société politique est vraiment la société complète, celle qui, englobant et coordonnant les autres, en fait un ensemble animé d'une vie commune. L'auteur étudiera donc spécialement la forme de l'État, en rappelant comment l'État sort le plus souvent de la fédération des familles et des mélanges des races. Il retracera à grands traits l'évolution de l'organisme ainsi constitué. Mais ce n'est pas *organisme* qu'il faut dire, c'est *organisation*. L'État est pour une part et de plus en plus quelque chose de voulu ; la conscience prend de plus en plus d'empire dans l'organisation sociale; le processus « télique » l'emporte sur le processus cosmique. C'est ainsi que M. B. en arrive à des considérations sur l'idéal des sociétés. Considérations qui restent un peu vagues et semblent aussi un peu arbitraires. L'auteur n'a pas montré assez clairement, à notre goût, en quoi la connaissance des régularités sociologiques détermine l'idéal social. C'est, que pour que cette détermination fût possible, il faudrait sans doute des connaissances singulièrement plus précises et aussi mieux ordonnées que celles qu'ont à résumer, aujourd'hui, les « manuels » de sociologie.

C. B.

Digitized by Google

WARD (LESTER-F.). — **Sociologie pure**. Traduction française par F. Weil. Paris, Giard et Brière (*Bibl. Sociol. Internat.*), 1906, 2 vol., p. 365 et 381, in-8°. (Traduction de l'ouvrage analysé ici même, t. VII, p. 166).

DEALEY (J.-Q.) et WARD (L.-F.). — **A text-book of sociology**. New-York, The Macmillan C°.

ROSS (E.-A.). — **The foundations of sociology**. New-York, Macmillan.

SMALL (A.-W.). — **General sociology : an exposition of the main developments in sociological theory from Spencer to Ratzenhofer**. Chicago, *University of Chicago Press*.

Annales de Sociologie. T. II. Bruxelles, O. Schepens et Cie.

WERNSDORF (J.). — **Grundriss des Systems der Soziologie und die Theorie des Anarchismus**. Iéna, Schmidt.

DE HOSTOS (E.-M.). — **Tratado de sociologia**. Madrid.

HAYES (E.). — **Sociological construction lines**. *The American Journal of sociology*, juillet 1905, vol. XI, fasc. 1, p. 26-49 et fasc. 5, p. 623-646 (Suite des 2 articles déjà parus sur le même sujet.)

DE GREEF (G.). — **Introduction to sociology**. *The American Journal of sociology*, vol. XI, fasc. 1, 2, 3 et 5. (Suite des articles déjà parus sur le même sujet.)

III. — QUESTIONS GÉNÉRALES DIVERSES

Par MM. LAPIE, FAUCONNET, BOUGLÉ, PARODI, HOURTICQ.

R. PETRUCCI. — **Origine polyphylétique, homotypie et non-comparabilité directe des sociétés animales** (Fasc. 7 des Notes et Mémoires de l'Institut Solvay de sociologie). Bruxelles, Misch et Thron, 1906, p. 126, in-4°.

Les sociétés animales (y compris les sociétés humaines) ne sont pas les filles d'une même société primitive ; par suite, elles ne sont pas directement comparables l'une à l'autre ; mais, nées dans des circonstances semblables, elles présentent des ressemblances : tel est le sens de ce titre, qui résume toute la thèse de l'auteur.

Les sociétés animales ne sont pas filles d'une même société ; l'instinct social n'est pas héréditaire. Pour les dériver d'une source commune, il faudrait remonter si haut dans l'histoire

Digitized by Google

des espèces que l'explication n'aurait plus ni intérêt, ni vraisemblance. Tel phénomène social (la réunion en bandes au moment de la ponte, par exemple), qu'on trouve à la fois chez des oiseaux et chez des poissons, sera-t-il expliqué par un instinct de leur ancêtre commun ? Alors pourquoi ce trait ne se retrouverait-il pas chez la majorité des descendants de cet ancêtre ? Pourquoi, si les abeilles et les hommes doivent leur vie sociale à l'instinct d'un lointain aïeul, tous les invertébrés et les vertébrés qui descendent de cet aïeul n'ont-ils pas au même degré l'instinct social? D'ailleurs, la tendance associative, « liée aux premières manifestations de la vie », voire aux phénomènes de la matière inorganique (n'y a-t-il pas des « associations moléculaires » ?) est si générale qu'il est vain d'en expliquer l'apparition par l'hérédité.

Dès lors, les sociétés ne sont pas comparables entre elles comme les plantes nées d'une même semence. Elles ne peuvent pas être disposées suivant une série unilinéaire partant de la plus humble pour aller jusqu'aux plus raffinées. Et la sociologie n'a pas à retracer cette évolution. « Il y a une sociologie humaine, comme il y a une sociologie du bison d'Amérique ou du bison d'Europe ». Mais malgré leur hétérogénéité, ces sociologies peuvent servir à la construction de la sociologie. Elles permettent de dégager, par abstraction, le fait social dans sa pureté : il ne se confond pas avec le phénomène biologique, puisque l'évolution biologique ne gouverne pas l'évolution sociale : à chaque nouvelle bifurcation dans l'arbre généalogique des espèces, l'instinct social, loin de se transmettre, paraît s'obscurcir. Mais chaque fois qu'il reparaît, il se manifeste par des phénomènes homotypiques.

Le rapprochement de ces sociologies différentes est instructif. Il prouve, à en croire M. Petrucci, que le fait social est d'origine individuelle : le langage, la technique, l'art, seraient des créations individuelles. Le langage, car l'animal crie, même quand il est seul. La technique, car l'ours lance des rochers sur sa proie, l'ours invente une arme, et pourtant l'ours n'est guère sociable. L'art : tel oiseau solitaire collectionne des objets brillants. Enfin, cette sociologie comparée ruinerait les théories qui expliquent les tabous sexuels par des croyances religieuses, car elle révèle que dans mainte société animale, qui n'a pas de religion, les sexes sont séparés et les femelles pleines tenues à l'écart.

Ce sont ces conclusions qui, dans le travail de M. Petrucci,

Digitized by Google

présentent le plus grand intérêt, mais appellent les plus expresses réserves. Que les sociétés animales soient « d'origine polyphylétique », on peut le croire, mais à vrai dire la solution de ce problème n'entraîne peut-être pas de très graves conséquences sociologiques. De même, qu'elles se refusent ou non à une « comparabilité » directe, si l'on accorde en définitive qu'elles sont comparables, on ne laisse en discussion qu'un point secondaire. Mais que leur comparaison aboutisse à une théorie individualiste, c'est ce qui mérite examen. Cette conclusion est-elle nécessaire ? Le langage, la technique, l'art, ne sont pas, nous dit-on, d'essence sociale, puisque l'animal isolé les invente. Mais, tant que l'animal crie dans la solitude, le langage n'est pas inventé : son cri réflexe ne devient un signe qu'au moment où il est entendu et compris par un autre : mais alors débute une relation sociale. De même enfin, il y a relation sociale entre l'ours et sa victime. De même, l'oiseau ne collectionne des objets brillants qu'à la saison des amours : n'y a-t-il pas relation sociale entre sa femelle et lui ? On ne peut nier le caractère social de ces faits qu'en restreignant outre mesure le sens du mot : fait sociologique.

La sociologie comparée, telle que l'entend M. Petrucci, ne nous paraît pas réfuter non plus d'une manière décisive les théories qui expliquent par des croyances les premières coutumes de l'humanité. Ce ne sont pas des croyances, dit-il, qui expliquent les tabous sexuels, puisque les sexes sont séparés chez les animaux eux-mêmes. Mais le phénomène présente-t-il chez l'homme les mêmes caractères que chez l'animal ? Chez l'animal, la séparation a lieu en tout temps, sauf à l'époque du rut ; chez l'homme, c'est précisément lorsqu'il est désiré que le rapprochement est interdit : le tabou sexuel frappe des fiancés, de nouveaux mariés. Comment expliquer cette bizarrerie, cette règle en apparence contraire à l'instinct, sinon par l'intervention de cette conscience qui, de l'aveu de M. P., vient modifier la vie physique et la vie sociale de l'animal humain ?

P. L.

Sociological Papers, published for *The Sociological Society*. Volume II. London, Macmillan, 1906, p. XIII-307 gr. in-8°.

Ce volume comprend les mémoires qui ont été lus et dis-

Digitized by Google

cutés devant la *Sociological Society* pendant sa seconde session, d'octobre 1904 à juin 1905.

M. F. Galton revient sur ce qu'il appelle *Eugenics* (p. 3-48), science qui étudie les agencements sociaux qui influencent, mentalement ou physiquement, les qualités ethniques des générations futures. Une *fellowship* ayant été fondée par lui à Oxford pour le développement de cette science, M. Galton publie un programme des questions à aborder, questions du plus haut intérêt, mais dont la plupart ne ressortissent que très indirectement à ce que nous appelons les sciences sociologiques. Voulant établir que ses propositions relatives à la réglementation du mariage n'ont rien d'utopique, M. Galton rappelle les *Restrictions au mariage* que connaissent une foule de sociétés : monogamie, endogamie, exogamie, système australien, tabous sexuels, etc... Comme il a pleinement raison sur le principe, nous ne le chicanerons pas sur l'interprétation *eugénique* qu'il donne de ces institutions. Crawley et Steinmetz ont fait d'ailleurs les réserves qui s'imposaient.

Dans un nouveau mémoire intitulé *Civics as concrete and applied Sociology* (p. 57-119), M. Geddes indique plus nettement que dans le tome I sa méthode et son programme. Nous sommes avec lui quand il somme les sociologues de renoncer aux généralisations hâtives et de se mettre à l'école des faits. Mais l'étude des faits contemporains, les voyages, ne sont peut-être pas le moyen le plus direct pour le sociologue d'entrer en contact avec la réalité observable. Ce que demande en somme M. Geddes, ce sont des monographies de cités, assez analogues, semble-t-il, aux monographies de familles entreprises par Le Play ; il signale avec éloge la vaste enquête de Ch. Booth sur Londres. Tout en nous demandant pourquoi cette forme d'investigation aurait un rôle prééminent et ressortirait à une science spéciale (*Civics*), nous n'avons pas d'objection de principe contre la méthode monographique. Mais les cadres que détermine M. Geddes pour l'étude des cités sont vraiment du domaine de la fantaisie pure. N'est-ce pas un pur jeu d'esprit que d'établir *a priori* les rapports que soutiennent entre eux les divers groupes de phénomènes dont l'étude est encore à faire ? On est étonné d'avoir de tels reproches à adresser à un savant qui se plaint de l'abus des théories prématurées.

En dehors de deux études qui ressortissent à la sociologie juridique et que l'on trouvera plus bas sous cette rubrique, le

Digitized by Google

volume comprend encore des articles de : Sadler, *L'Ecole dans quelques-unes de ses relations à l'organisation sociale et à la vie nationale* (p. 123-139); Bridges, *Quelques principes directeurs dans la philosophie de l'histoire* (p. 199-239), étude de dynamique sociale, d'inspiration comtiste, sur la civilisation européenne; Stuart Glennie, *Sur la place des sciences sociales dans une classification des connaissances*, et *Sur les lois générales de l'histoire* (p. 243 304), trois mémoires dont le premier, qui commence par une définition de l'atome, est véritablement déconcertant.

P. F.

— F. KRAUSS. — **Der Vœlkertod, Eine theorie der Dekadenz**, II^er^ Teil. Leipzig et Vienne, Deuticke, 1906, p. 160.

Nous avons déjà résumé ici même (*Année sociol.*, VII, p. 177) les idées de M. K. sur la décadence et la mort des peuples.

La mort des peuples n'est pas un phénomène naturel, c'est un phénomène social qui s'explique par la transgression de quelque loi naturelle. Dans ce nouveau volume, M. K. développe ces mêmes idées en les confrontant avec celles d'un certain nombre d'auteurs sur les mêmes sujets. Il dénonce les équivoques ou les exagérations auxquelles a donné lieu la théorie de Lamarck sur la transformation des espèces, ou celle de Darwin sur la lutte pour la vie. Il rappelle que la guerre n'est jamais, finalement, une cause de progrès. Contre Gobineau, il établit que le « métissage universel » ne saurait fournir une explication suffisante de la dégénérescence. Les lois naturelles dont la transgression amène la mort des peuples ne sont pas seulement, ni surtout, à vrai dire, de celles que l'anthropologiste ou le biologiste étudient. L'auteur, qui pourtant est médecin, maintient que le dernier mot, en cette matière, reste à la science économique et politique. C'est pour avoir manqué « à la vérité et à la justice », c'est pour avoir méconnu les conditions normales de l'équilibre et du progrès social, c'est pour avoir laissé troubler l'organisation du travail économique par le poids de la force politique, que tant de peuples se sont étiolés. C'est ce que l'auteur s'efforce de démontrer dans des chapitres sur l'*évolution de la production, la théorie des crises économiques, les troubles de la répartition et la falsification des valeurs, le principe économique et le prin-*

Digitized by Google

cipe politique, etc. L'inspiration dominante de tous ces chapitres est celle de la pensée de Dühring.

C. B.

C.-H -V. MÉRAY. — **Die Physiologie unserer Weltgeschichte und der Kommende Tag**. Die Grundlagen der sociologie. Budapest, Politzer, p. v-526.

Dans les deux sections (*genèse* et *politique*) de cette première partie l'auteur va de la civilisation antique, gréco-romaine et chrétienne, à la civilisation future. Dans celle-ci, l'organisation de l'État sera fondée sur une réorganisation économique des communes. On évitera ainsi les fautes de l'Empire romain, qui se traduisirent par les rêves du christianisme. Pour expliquer ces fautes et ces remèdes, l'auteur se réfère aux lois générales de l'organisation, et en particulier aux conditions de la saine activité des cellules, révélatrices du plan divin.

JOHN K. INGRAM. — **The final Transition. A sociological study**. Londres, Black, 1905, p. 78.

C'est une dissertation de positiviste, qui entend rappeler à l'Angleterre qu'elle n'échappe pas à la loi de l'Occident, et qu'elle ne doit pas s'endormir entre le christianisme protestant et le système parlementaire. En attendant la grande réorganisation spirituelle dont le positivisme est seul capable, des mesures de transition s'imposent : moins de place aux survivances religieuses, plus de place aux intérêts industriels.

NIXON CARVER. — **Sociology and Social Progress**, a handbook for Students of Sociology. Boston, Gin and C°, p. 808.

Cette anthologie sociologique est conçue selon un plan rigoureux, exposé nettement dans l'introduction. La sociologie s'appuie sur l'histoire, mais réciproquement, l'histoire ne serait qu'un recueil de faits sans lien ni portée, si on ne l'interprétait à la lumière des lois sociologiques, devinées intuitivement ou scientifiquement établies d'après l'observation des faits présents. D'où il suit que la tâche essentielle du sociologue est de fournir une théorie du progrès social. Com-

Digitized by Google

ment définir ce progrès ? Par l'adaptation du milieu à l'homme, adaptation dont le bien-être croissant marquera les étapes. A cette idée générale, se rattachent les divers morceaux que contient le volume, où l'on voit figurer parmi beaucoup d'Américains d'importance secondaire, les noms de Aug. Comte, de Buckle, de Kidd, de Tarde, de Lester Ward, etc, etc. Il sont rattachés aux quatre groupes de facteurs du progrès social que distingue M. C. : facteurs 1° physiques et biologiques : 2° psychologiques ; 3° sociaux et économiques ; 4° politiques et légaux. — Dans le second groupe, M. C. regrette de n'avoir trouvé chez aucun sociologue de marque l'étude de ce qu'il appelle le *pouvoir d'idéalisation* (p. 11), par lequel les diverses activités utiles à la société, bien que pénibles pour l'individu, telles que la guerre ou le travail, sont spontanément anoblies, magnifiées, idéalisées ; ce serait là la mission sociale de l'art et de toutes les formes de prédication.

Il est inutile de faire remarquer combien l'idée qui domine ce recueil, l'idée d'un progrès social uniforme, est dépassée, et peu en rapport avec l'état actuel des recherches sociologiques.

D. P.

B. THORSCH. — **Der Einzelne und die Gesellschaft.** Dresden, Reissner. 1906, p. 149.

Doctrines un peu fumeuses, et, malgré le désir exprimé par l'auteur de voir la science et la conduite de la vie débarrassées de toute métaphysique, doctrines encore trop mêlées de métaphysique.

Après avoir mis en lumière le caractère verbal de beaucoup de notions sociologiques, et avoir montré que l'unité de la société n'est pas évidente, qu'il y a peut-être autant de rivalités et de divisions au sein d'un État que d'unité véritable, l'auteur se demande quel rapport il y a entre l'individu et la société. Et il ramène cette question à une question plus générale : le rapport de la partie au tout, du centre à la circonférence, etc. Longuement, mais toujours par métaphores plutôt que par l'analyse des faits, il montre que l'individu et la société sont les deux aspects d'une même réalité. La notion de la personnalité n'est d'ailleurs pas immuable ; et en même temps que la société change, l'individualité de chacun, ainsi que les idées du milieu sur l'individu, changent aussi.

R. H.

Digitized by Google

Revue internationale de sociologie. Juin 1905-Juin 1906. Paris, Giard et Brière.

Les principaux articles publiés durant cette période par la *Revue* sont des fragments de livres (M. Kovalewsky : *la France économique et sociale à la veille de la Révolution*. — E. Fouillée : *La société est-elle une réalité et une conscience?* — Lester F. Ward : *Les forces phylogénétiques*. — R. Worms : *La religion au point de vue sociologique*. — E Levasseur : *L'instruction primaire et professionnelle en France sous la IIIe République*). Nous les retrouverons en temps et lieu.

En dehors de ces extraits, la *Revue* publie quelques études très générales — trop générales. Dans *Idées et Idéals*, M. L. Stein essaie de marquer, entre l'idéalisme et le phénoménalisme, les positions de ce « criticisme évolutionniste » dont nous avons plus d'une fois, ici-même, indiqué les tendances. M. Hammer (*La socialisation du droit*) oppose, selon le mode classique, la tendance libérale et la tendance socialiste, pour conclure que le futur droit socialisé sera un compromis et fera une part à l'une comme à l'autre. M. R. de la Grasserie (*Du principe sociologique des nationalités*) essaie de retrouver dans la notion élargie de la race le noyau des nationalités, autour duquel s'agrègent sentiments religieux ou intérêts économiques ; il montre que l'unité du langage reste pratiquement le meilleur « réactif de l'ethnicité ».

Les discussions de la *Société de Sociologie*, dont la *Revue* donne chaque mois des comptes-rendus, sont parfois plus instructives. On a ainsi étudié cette année le *rôle social de la femme*, et les différents *types professionnels* : le *paysan*, l'*ouvrier*, le *patron*, le *soldat*. Il n'est pas rare, à vrai dire, que les préoccupations pratiques et actuelles viennent empêcher l'étude objective et méthodique des sujets proposés.

C. B.

P. ROMANO. — **L'origine sociale della coscienza.** *Rivista italiana di Sociologia.* Anno IX. Fasc. V-VI

L'auteur s'attache au problème philosophique de l'apparition d'une activité superorganique comme la conscience. Il admet que la conscience ne peut se développer que dans et par la société. Toutefois, il lui paraît indispensable (p. 600) de

Digitized by Google

poser dans l'individualité organique comme une conscience potentielle.

SOLVAY (E.). — **Note sur des formules d'introduction à l'énergétique physio et psycho-sociologique**. (Fascicule 1 des *Travaux de l'Institut Solvay*.) Misch et Thron, Bruxelles et Leipzig, 1906, p. 26, in-4°. (Prétend étendre à la vie sociale les formules de l'énergétique.)

GRASSI BERTAZZI. — **Il metodo positivo e l'influenza del fattore sociale nella psicologia**. Catania.

KRAUS (S.). — **Ein Beitrag zur Erkenntnis der sozialwissenschafftlichen Bedeutung des Bedürfnisses**. *Vierteljahresschr. f. wissen. Philos. u. Soziologie*, 1906, p. 1-47.

IV. — PSYCHOLOGIE DES GROUPES

Par MM. Parodi, Aubin, Bouglé

ALB. STRATICO. — **La psicologia collettiva**. Milan-Palerme, Sandron, p. 151.

Exposé complet, exact, et sans prétention aucune à l'originalité, des travaux relatifs à la psychologie collective. Adoptant le point de vue et les définitions de MM. Groppali et Pasq. Rossi (V. *Année Sociol.*, t. IV, p. 113, 133, 138; t. V, p. 162; t. VII, p. 190; t. VIII, p. 197), M. S. distingue la *psychologie collective*, qui étudie les groupements sociaux inorganisés et temporaires (foules, publics, sectes, classes, jurys, groupes professionnels, etc.), et qu'il appelle *statiques* et la *psychologie sociale*, qui étudierait les groupements durables et organisés, ou *dynamiques* et leur développement dans le temps (peuples, langues, religions); quant à la sociologie, elle est considérée comme la synthèse philosophique de toutes les études sociales particulières. L'auteur analyse d'abord les écrits de ceux qu'il considère comme les promoteurs et les fondateurs de la science : Sighele, Tarde, Le Bon, Rossi ; puis il énumère consciencieusement tous les ouvrages, ou même les articles sur le même sujet, jusqu'à recueillir tel compte rendu de M. Doumic! Comme conclusion, il montre les emprunts réciproques de la psychologie collective, de la psychologie individuelle, de la psychologie sociale, il énumère les principaux

Digitized by Google

problèmes que rencontre la première : caractère de la foule, sa composition, ses variétés, etc. ; il soutient que sa méthode doit être déductive, inductive, sans préjudice de l'emploi possible de l'observation directe, voire de l'expérimentation ; enfin il expose les services pratiques que sa science pourrait rendre, une fois constituée, tant à l'historien ou à l'artiste qu'à l'éducateur ou à l'homme politique.

Nous continuons à trouver inutile la distinction de ces diverses sciences : en faisant rentrer dans la psychologie collective des groupements comme les sectes, les classes, les castes, les groupes professionnels, etc., qui ne sont ni temporaires, ni complètement inorganisés, M. B. laisse bien voir que la transition est insensible et l'interférence constante entre les données de la psychologie collective et celles qu'on voudrait réserver à la psychologie sociale. Aussi bien, la question a-t-elle l'importance qu'on veut lui attribuer dans l'école italienne? Ce qui importe, c'est le nombre et la qualité des résultats obtenus ; la division du travail scientifique se fera d'elle-même, au cours des recherches, selon les besoins de celles-ci, et non à l'avance, selon les exigences toutes logiques d'un système *a priori*.

D. P.

LACOMBE (Paul). — **La psychologie des individus et des sociétés chez Taine, historien des littératures**. Paris, F. Alcan, 1906, p. 374, in-8°.

Ce livre est une « critique critique » des théories littéraires de Taine, non seulement très vive, mais encore où apparaît à chaque instant le ton de la polémique personnelle.

L'auteur résume d'abord les « thèses capitales » de Taine, d'après la *Préface de l'Histoire de la littérature anglaise*, celles de la race, du milieu et du moment, montre que la race domine (au sens de Taine) les deux autres, et dépend elle-même de la façon dont les individus accomplissent ces deux opérations mentales élémentaires : représentation des objets concrets, passage des représentations concrètes aux idées générales. Il examine ces différentes thèses : après avoir critiqué l'idée de race en elle-même, il montre ce qu'a d'arbitraire l'opposition chère à Taine des races germanique ou anglo-saxonne avec les races latines. Taine a caractérisé, « construit » les races d'une façon tout à fait arbitraire et

Digitized by Google

d'ailleurs très vague; et l'examen de son histoire de la littérature anglaise montre que lui-même n'a pas pu tout expliquer par les caractères de la race anglo-saxonne qu'il avait pourtant définie en vue de cette explication.

M. L. discute ensuite l'idée du « milieu » et du « moment » ; il essaie de prouver qu'il n'y a pas entre les diverses « provinces » d'une civilisation, la corrélation étroite dont parle Taine, et qu'il exprime dans le passage connu : « une charmille de Versailles, un raisonnement philosophique de Malebranche, un précepte de versification chez Boileau, une loi de Colbert sur les hypothèques, etc..., tout cela est étroitement lié..., car les faits communiquent entre eux par les définitions des groupes où ils sont compris... ». Il n'est donc pas vrai qu'on puisse expliquer par la race, le milieu et le moment, une faculté dominante qui, dans chaque individu, expliquerait elle-même toutes les autres facultés (M. Lacombe discute comme exemple l'analyse qu'a faite Taine du talent de Dickens).

En somme, Taine, en caractérisant les races germaine et anglo-saxonne qui vont « par bonds » du particulier au général, pénètrent d'emblée au cœur des choses, et les races latines, qui conduisent l'analyse dans un ordre clair en allant logiquement d'une idée à l'idée contigüe, a décrit en réalité les procédés opposés de l'esprit dans l'art et dans la science ; et il est résulté de cette confusion que « Taine a faussement caractérisé les grandes phases, les divers âges, les diverses écoles littéraires qu'il traitait ». De plus, son esprit de système l'a amené à méconnaître certaines causes, en particulier l'effort *conscient* de tout auteur pour s'adapter au goût et aux exigences de son public : sans cette considération, on ne peut comprendre Shakespeare ni les caractères du roman anglais.

L'auteur esquisse ensuite ses thèses personnelles en indiquant « quelques idées relatives à une méthode différente de celle de Taine ». Il insiste sur le rôle des individus dans l'évolution littéraire, rôle que Taine a méconnu ; il croit que les caractères généraux d'une époque ou d'un genre s'expliquent par « l'imitation » d'une invention ou innovation, due elle-même à l'initiative, en partie contingente, d'un individu ou d'un groupe d'individus. Pourquoi maintenant telle innovation a été « imitée », c'est ce qu'on peut expliquer en faisant appel à la fois à l'histoire et aux lois de la psychologie individuelle. Dans

Digitized by Google

tout ce chapitre, M. L. exagère à son tour l'influence de la réflexion consciente dans l'élaboration des faits collectifs; quand il dit que « l'histoire est de la psychologie qui se réalise et se déploie dans l'espace et dans le temps », il entend parler de psychologie individuelle.

A. A.

G. SIMMEL. — **Philosophie der Mode**. Berlin, Pan-Verlag, p. 41.

Le dualisme, et par suite le besoin du rythme, est au fond de la nature. Après le repos, le mouvement. Après la tendance à l'union, la tendance à la séparation. Après l'universel, l'individuel.

La mode dans les sociétés humaines est faite, selon M. S., pour répondre au double besoin du conformisme et du séparatisme. Elle décharge l'individu du soin de choisir. Elle lui donne pourtant du même coup, le plaisir de se distinguer.

Et à vrai dire il ne se distingue, ici, qu'en s'inféodant à un groupe, à une classe. Là où manque soit le souci des assimilations, soit le souci des distinctions collectives (Ex. : les Cafres et les Boshimans, Florence et Venise), la mode perd ses droits et son utilité. On ne voit donc pas bien au premier abord en quoi elle sert la cause de la différenciation *individuelle*.

L'auteur maintient toutefois que, par cela même que la mode est quelque chose de mobile, toujours « en devenir », elle procure à l'individu l'occasion de se mettre en avant, elle lui communique le sentiment de diriger tout en étant dirigé. Ou encore, en lui permettant de donner une preuve extérieure de docilité sociale, elle libère sa vie intérieure, M. S. se joue au milieu de ces nuances et de ces reflets fuyants avec son ingéniosité ordinaire.

C. B.

ROSSI (P.). — **Della psicologia sociale e collettiva**. *Rivista di Diritto penale e sociologia criminale*, anno VI, fasc. 7, 8, 9, 1905, p. 178-194.

ROSSI (P.). — **Della imitazione e della invenzione nella psiche sociale**. *Rivista di Diritto penale e sociologia criminale*, anno VI, fasc. 4, 4, 6, 1905, p. 97.

Digitized by Google

V. — ÉTHOLOGIE COLLECTIVE, TYPES DE CIVILISATION

Par MM. Bouglé et Fauconnet

P. BUREAU. — **Le Paysan des Fjords de Norvège** (*Bibl. de la science sociale*). Paris, Bureaux de la Science sociale, 1906, p. 339.

Le livre est le résultat d'une mission d'études, qui dura quarante-cinq jours, dans la région des Fjords de la Norvège occidentale. C'est la Société internationale de Science sociale qui confia cette mission à M. Bureau : il s'agissait de contrôler l'hypothèse avancée par Le Play, et rectifiée par H. de Tourville, sur l'origine des « formations particularistes. »

Suivant Le Play, c'est en Norvège que serait née cette habitude de vivre en ménages séparés qui engendre, avec le goût de l'indépendance, toutes les vertus individualistes. Et c'est le fjord poisonneux, incitant les hommes à chercher leur vie sur de petites barques, qui est le premier responsable de ce particularisme.

H. de Tourville observait que, pour l'expliquer pleinement, il fallait ajouter, à l'influence de la pêche en petite barque, l'action des terres cultivables étroites et disséminées. L'enquête de M. Bureau vient confirmer et élargir les vues d'H. de Tourville. Elle prouve que l'habitant des fjords n'est pas seulement un pêcheur qui n'a qu'à se baisser, c'est avant tout un cultivateur à l'étroit. « Il ne faut pas oublier que, dans tous les milieux où un produit, insuffisant pour assurer à lui seul la subsistance, se rencontre en très grande abondance, la vie sociale s'aménage, non pas en vue de la conquête de ce produit surabondant, mais en vue de la conquête des autres produits complémentaires indispensables, qui sont rares. » En conséquence, il n'est pas étonnant que le domaine isolé et serré entre la montagne et la mer, le *gaard* inextensible et impartageable, commande, plus que la barque, l'organisation de la vie tant morale qu'économique. Le rôle de l'eau n'a été qu'indirect : ses provisions de poisson ont seulement servi à permettre l'établissement de l'homme en des régions infertiles, qui sans cela eussent été absolument inhabitables.

Explication qui a l'avantage, selon M. B., de rendre inutiles des hypothèses accessoires dont Le Play usait pour parfaire sa

Digitized by Google

théorie. Avant de prospérer en Angleterre et en Amérique, les habitudes particularistes, nées sur la barque du Norvégien, ont été se développer, pensait-il, dans les champs de la plaine saxonne? En réalité, par la collaboration de la terre et de la mer, ces habitudes pouvaient acquérir, dans le lieu même qui fut leur berceau, leur développement intégral. C'est à la Norvège, et à la Norvège seule, que revient l'honneur d'avoir été la première école des hautes vertus individualistes, si nécessaires à toute démocratie.

Pour aboutir à cette conclusion, M. B. nous fait faire d'instructives promenades dans les *gaards* qu'il a visités. En même temps que le sentiment d'indépendance et de fierté personnelle, entretenu chez la femme aussi bien que chez l'homme par la nécessité de se suffire à soi-même, il signale l'intensité du traditionnalisme familial. Le cultivateur éprouverait une sorte de honte à la pensée que cette terre, qui a coûté tant de sueurs aux siens, pourrait passer en des mains étrangères. Et à vrai dire, là où le courant de la vie commerciale et industrielle côtoie les terres cultivées, l'attraction est forte. Le régime du domaine plein (qui consomme sur place ses produits) cède à la multiplication des ventes et des achats. Le propriétaire commence à s'habituer à l'idée de vendre au besoin sa terre. (V. p. 140-180 d'intéressants détails sur le morcellement et le « relotissement » du sol).

Mais le sentiment que la terre doit être conservée dans la famille reste puissant. C'est pourquoi le père continue de transmettre le patrimoine à l'aîné. Pratique qui n'a nullement, remarque M. B., le caractère aristocratique que l'on prête ordinairement au droit d'aînesse. Elle apparaît souvent comme une charge bien plutôt que comme un privilège pour l'aîné. Et les cadets ne se croient nullement perdus parce que la terre leur manque. Ils s'empressent d'aller chercher fortune ailleurs.

L'émigration est en effet la soupape du système. M. B. multiplie les exemples qui prouvent qu'elle fonctionne à chaque génération, dans chaque famille. Formés à la rude école de l'exiguïté des ressources, ces indépendants deviennent entreprenants. Ils émigrent en Amérique, non pas en troupeaux, comme les membres des sociétés habituées aux fonctions communautaires, mais isolément. Et bien vite, ces émigrants d'élite se taillent leur place, se sentent chez eux aux États-Unis, qui les saluent comme de *fine*, de *splendid citizens*. Les

Digitized by Google

cadets d'une famille dont les aînés vivent de père en fils au bord d'un même fjord ne craignent pas de déplacer leur *farm;* ils ont emporté de chez eux, en même temps que l'aptitude à la vie solitaire, le goût de l'effort personnel, qui tire parti de toutes les situations.

Aidées par la pureté des mœurs, par l'indissolubilité des unions, par la persistance des croyances religieuses, ces énergies personnelles sont capables de triompher de la plupart des obstacles que la constitution physique de la Norvège, « lieu intransformable », oppose à la vie sociale. De là ce haut développement de l'instruction (l'auteur donne d'intéressants détails sur les écoles primaires circulantes, sur les écoles supérieures du peuple, sur les écoles de sous-officiers). De là ce succès des associations qui veillent à l'hygiène publique. De là enfin, dans l'organisation militaire comme dans la vie politique elle-même, cet esprit démocratique bien compris — profondément individualiste, et non faussement égalitaire — que l'auteur nous propose en exemple.

Quelle que soit la valeur générale de la thèse à laquelle le livre aboutit (il reste à nos yeux invraisemblable qu'un seul milieu ait été capable de créer la « formation particulariste », et que dans le maintien de cette formation il faille reconnaître l'influence persistante de ce seul milieu), elle aura du moins fourni à l'auteur l'occasion de coordonner, à propos de la vie collective et surtout à propos de la vie privée en Norvège, un bon nombre de renseignements utiles.

C. B.

G. GRUPP. — **Der deutsche Volks- und Stammescharacter, im lichte der Vergangenheit.** Reise und Culturbilder (Psychologie des races et des peuples de l'Allemagne) Stuttgart, Strecker u. Schröder, 1906, p. VII-206.

Collection d'articles de revue où l'auteur, bibliothécaire et voyageur, mêle aux souvenirs de ses lectures ses impressions de voyage. Il nous donne ainsi son opinion sur la sentimentalité des Allemands, leur religiosité, leur amour de la famille, leur caractère fruste (*Roheit*), etc. Il rappelle que cette couleur générale se nuance selon les régions : l'Allemand du Nord est plus sec, plus guindé ; celui du Sud, plus doux, plus mou, plus féminin ; celui d'Autriche est le plus *gemütlich* de tous. Que ces traits tendent d'ailleurs à s'effacer pour faire place

Digitized by Google

partout à un « radicalisme » qui ne respecte rien, l'auteur en convient, et s'en lamente, se plaçant volontiers, comme il le dit lui-même, à un point de vue absolument conservateur. Il ne se met pas d'ailleurs, pour les caractères qu'il décrit, en grands frais d'explication. Les peuples n'ont-ils pas des qualités innées qui correspondent à leur mission historique ? Lisez plutôt la *Germanie* de Tacite, vous y trouverez un germe d'individualisme allemand, avec tout ce qui s'ensuit.

Ouvrage propre à nous documenter, en effet, sur la psychologie d'un conservateur allemand ; mais quand à la psychologie des peuples, il lui fournit peu de matière scientifiquement utilisable.

C. B.

H. F. HELMOLT. — **Weltgeschichte**. t. V. **Sudosteuropa und Osteuropa**. Leipzig et Vienne, *Bibliographisches Institut*, 1905, p. XVI-630 gr. in-8°.

Ce volume contient les chapitres suivants : I. L'hellénisme depuis Alexandre le Grand (on y étudie notamment le rôle joué par Byzance dans l'histoire de la civilisation ; l'histoire de l'empire d'Orient jusqu'à la conquête turque, et celle de la Grèce moderne) ; II. La Turquie d'Europe et l'Arménie; III. Albanais, IV. Bohème, Moravie et Silésie jusqu'à l'union avec l'Autriche, 1526 ; V. Les Slovènes et Serbo-Croates ; VI. Les peuples danubiens, Huns, Bulgares, Romains, Magyars, Tziganes ; VII. L'Europe orientale, Pologne et Russie. L'éditeur indique justement dans la préface l'intérêt de ce volume : la plupart des faits qui y sont rassemblés figurent à peine dans les histoires générales publiées antérieurement ; les chapitres III, IV, V et VI en particulier présentent des tableaux d'ensemble qu'on aurait peine à trouver ailleurs.

P. F.

BERNEKER (E.). — **Das Russische Volk in seinen Sprichwörtern.** *Zeitschr. des Vereins für Volkskunde*, 1904, t. XIV, p. 75-87, p. 179-192.

On sait que nous considérons ici les proverbes comme un des objets les plus sûrs d'information sur l'éthologie collective des peuples. Peu de peuples apparaissent comme plus riches en proverbes que le peuple Russe ; peu de proverbes

Digitized by Google

sont plus prégnants que les siens, peu de documents ont été mieux rassemblés que ceux-ci ne le furent par Dahl (Grands-Russiens). C'est pour faire connaître l'intérêt qui s'attacherait à leur étude que M. Berneker nous donne son captivant article. Sur le caractère conservatif, nationaliste, pieux et scrupuleux (crainte de la tentation), résigné, fataliste (p. 80-87), pessimiste, préoccupé avant tout de la santé et de l'âge, des rapports sexuels et domestiques, d'argent et de terre, et d'épargne (p. 180-190), du peuple Russe, les quelques échantillons disposés ici avec art donnent en effet le goût d'une recherche plus approfondie.

REINSH (P.). — **The Negro Race and European Civilization**. *The American Journal of sociology*, sept. 1905, vol. XI, fasc. 2, p. 145-168.

Vague étude de psychologie sociale sur les nègres d'Afrique. L'auteur trouve que ce qui leur manque le plus, c'est le sentiment de cohésion sociale, de responsabilité, et l'imitation de modèles de leur race. Aussi ne croit-il pas à une transformation possible des nègres par la civilisation blanche.

GRUPP (G). — **Kultur der alten Kelten und Germanen**, mit einem Rückblick auf die Urgeschichte. München, 1905, p. XII-319 in-8. (Exposé descriptif où l'érudition ne manque pas, mais où la critique fait totalement défaut.)

OKAKURO-YOSHISABURO. — **The Japanes spirit.** London, Constable.

NITOBÉ. — **Bushido, the soul of Japan : an exposition of Japanese thought.** New-York, Putnam.

VI. — LA QUESTION DE LA RACE

Par M. Chaillié.

HOUZÉ (Dr E.). — **L'Aryen et l'Anthroposociologie**. Étude critique, fasc. 5, Institut Solvay, Bruxelles, Misch et Thron, 1906, in-4°, 117 p.

L'auteur se propose de combattre un certain nombre d'idées préconçues, de préjugés soi-disant scientifiques qui, selon

Digitized by Google

lui, défigurent la science et gênent son progrès. Il s'en prend à l'école d'Anthroposociologie de Montpellier et spécialement à MM. de Lapouge et Ammon. Cette étude est divisée en trois parties : dans la première (l'Aryen), M. Houzé montre comment les études linguistiques amenèrent les érudits à l'hypothèse d'une langue aryenne primitive, comment on bâtit à ce sujet des théories fantaisistes sur les Indo-européens, Indo-germains, Indo-celtes, et comment des anthropologues se représentèrent l'Aryen primitif comme un dolichocéphale blond.

L'auteur n'a pas de peine à faire la critique de ces hâtives généralisations, par trop simplistes. De la langue on ne peut déduire un type anthropologique. D'autre part, l'archéologie ruine le mirage oriental en prouvant que les céréales, la plupart des animaux domestiques, certains métaux, etc., ont été connus en Europe à des époques très reculées et non importés d'Asie. (A signaler surtout l'étude sur les canidés, p. 20, 21, 59, 61 à 67).

Dans la seconde partie (l'Anthropologie), M. H. fait un tableau de l'évolution qui aboutit à centraliser le système nerveux dans un cerveau de plus en plus complexe, devenant l'intermédiaire entre l'individu et le milieu. Mais l'hérédité ne transmet qu'un terrain que, seul, l'individu mettra en valeur.

L'examen d'un crâne est un critère insuffisant. Déduire de ses mensurations des caractères psychiques, c'est là la méthode de Gall, mais ce n'est pas une méthode scientifique.

La troisième partie (l'Anthroposociologie) s'attaque à MM. de Lapouge et Ammon et à leurs systèmes. L'auteur n'a pas de peine à en montrer l'insuffisance et les contradictions. Il fait voir comment les statistiques sont facilement faussées par les idées préconçues, et comment les déductions qu'on veut en tirer sont peu en accord avec les faits. Il conclut que « l'Anthroposociologie n'est qu'une pseudo-sience, bâtie sur des erreurs fondamentales et des déductions puériles ».

Digitized by Google

DEUXIÈME SECTION

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

I. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE, CONCEPTIONS GÉNÉRALES

Par MM. Hubert et Mauss

E. CRAWLEY. — **The Tree of Life.** *A Study of Religion.* London, Hutchinson, 1905, XII-337 p., in-8°.

M. C. est connu des lecteurs de l'*Année Sociologique* pour son travail sur la position religieuse des sexes intitulé *Mystic Rose.* Jusqu'ici il s'est présenté comme un anthropologue pur, et même il a été l'un de ceux qui, sinon avec le plus de bonheur, du moins avec le plus de zèle, se sont rapprochés de la sociologie. Un certain nombre des idées contenues dans le présent livre ont d'ailleurs été présentées, sous une forme encore inédite, à la *Sociological Society* de Londres. Mais sa conception de la sociologie est remarquablement ambiguë, comme celle de bon nombre de savants anglais ; politique, morale et science se mêlent en elle à des préoccupations théologiques (p. VIII, cf. p. 8 et suiv.). « L'importance sociologique » de la religion lui a fait apercevoir la nécessité pratique de la défendre. Cet « Arbre de Vie » a poussé sur le terrain de l'apologétique.

Apologétique bizarrement comprise d'ailleurs, et trouble en son fonds, car elle-même est sociologique. Pour partie, comme celle de M. James (Cf. *Année sociol.*, VIII, p. 204), elle tend à légitimer la religion par la démonstration de la fonction qu'elle remplit. A la différence de M. James, la fonction que M. Crawley cherche à déceler est la fonction sociale, et ce sont les services que la religion rend à la société, non plus au caractère, qui la justifient. Pour l'autre partie, l'apologétique de ce livre consiste à fonder la religion non plus en utilité, mais en nature : elle est « un produit permanent », elle est un

Digitized by Google

« fait éternel de la conscience humaine » (p. 228) ; elle est une chose expérimentalement nécessaire.

L'une et l'autre de ces deux apologétiques sont, à notre avis, tout au moins curieuses. D'abord elles sont un véritable hommage rendu à la science par un conservateur passionné ; c'est chez elle qu'il va nourrir sa foi. Ensuite elles sont symptomatiques des progrès que la sociologie fait dans les esprits et de la place qu'elle prend dans la direction morale des mouvements religieux eux-mêmes : on tente de « déduire », comme disait Kant, la religion, mais ce dont on la déduit, ce n'est plus ni la révélation, ni la mystique, ni la raison, c'est la nature et la fonction sociales. La tendance qui s'empare chaque jour davantage des moralistes s'étend maintenant aux théologiens.

La thèse principale fournit le titre du livre. Jusqu'ici on avait, dans l'attaque de la religion, confondu celle-ci avec « l'arbre de connaissance ». Elle est, comme l'avaient vu les mystiques du moyen âge, « l'arbre de vie ». Elle n'a pas affaire avec la mort, ni avec la sensation, ni avec la raison, elle a affaire avec la vie, avec la vie « élémentaire ». Elle est aux sources mêmes de la vie et n'a pas d'autre rôle que de la protéger et de la développer.

La démonstration de cette thèse est, en partie, rhétorique et théologique — nous négligerons ce côté du livre — en partie anthropologique ou sociologique, deux termes qui ont pour M. Crawley une signification équivalente (p. 4, p. 12). La méthode est relativement simple : elle consiste à faire une analyse comparative de la nature et de la fonction de la religion aux différents stades de l'esprit humain (p. 8, p. 11). Certes, l'audace scientifique de M. Crawley est admirable. Elle n'est pas d'ailleurs sans résultat.

Jusqu'ici, on s'était efforcé de justifier la religion, d'en découvrir la nature profonde et la fonction sublime, en cherchant à légitimer les erreurs païennes par le christianisme, les premiers fruits par les produits parfaits. M. Crawley renverse, ingénieusement, les termes du problème ; il justifie les formes supérieures par les inférieures ; il rapproche brusquement ce qu'il appelle la religion primitive de la religion, sinon définitive dans ses détails, du moins vraie dans son essence ; cette religion est naturellement le christianisme tel qu'il évolue actuellement vers une nouvelle « ère religieuse ». Le fait que la religion à ses deux stades extrêmes a même nature et

Digitized by Google

même fonction prouve bien, selon M. Crawley, qu'elle est permanente, éternelle, vitale, soumise à un progrès constant, non à une décadence aujourd'hui décisive.

Cette idée méthodique conduit M. Crawley à certains aperçus ingénieux; et ces aperçus indiquent comment on pourrait plus scientifiquement aborder le même problème posé en termes plus objectifs. Tâchons de démêler ce qu'on peut retenir de probable de cette série de dissertations vagabondes et générales, où quelquefois l'effort pour retrouver la mystique chrétienne s'égare en exagérations (ex. p. 250, un effort pour retrouver une trinité en toute religion : vie, maître de la vie, créateur de la vie).

Quelques-uns de ces développements n'ont pas tout à fait le mérite de la nouveauté, mais le point de vue leur donne un tour intéressant : c'est l'unité (p. 118), l'identité des religions inférieures et du christianisme au point de vue des mécanismes rituels et des fonds mythiques (p. 200, cf. chap. III, p. 48, sq.). C'est le caractère absolument, complètement religieux de la « civilisation primitive », c'est sa valeur morale semblable, égale à celle de la civilisation actuelle (p. 201, sq.).

Mais d'autres sont nouveaux. En premier lieu, M. Crawley partant, au fond, de l'observation qu'il vient de faire sur le caractère religieux de la société primitive, en déduit que la religion ne peut être considérée comme un groupe séparé de faits, comme un « département » de la pensée et de la vie, ni individuelle, ni collective. C'est un « ton », un « esprit ». Aucune activité, aucune parcelle de la vie qui ne puisse être religieuse. Les moments importants de la destinée individuelle sont, chacun à leur tour, religieux : naissance, mort, mariage, initiation. Ce que réfléchit la religion, c'est toute la vie (p. 208, sq.). Tandis que la science ou le droit forment dans l'esprit des compartiments spéciaux, à évolution propre, la religion s'étend à tout.

Comment a-t-elle ce pouvoir. Ici M. Crawley est plutôt bref, quoiqu'il ait probablement touché la véritable question. Elle sanctifie. C'est l'idée de sacré qui vient sauvegarder la vie élémentaire : depuis l'acte de prendre de la nourriture, l'acte sexuel, jusqu'au respect de la vie d'autrui, de la vie de chacun. (Il est pourtant ridicule, et il est certainement inexact, de parler à plusieurs reprises du « gentleman Maori qui est toujours *tapu* », p. 273, n. ; p. 300).

De là se déduit une théorie, un peu brusque et écourtée

Digitized by Google

elle aussi, de l' « origine » de la religion. Par « origine » M. Crawley entendrait plutôt ce que nous appellerions la cause, immédiate et permanente, puisqu'il refuse de chercher un commencement ou de considérer la forme primitive comme suffisamment hétérogène aux formes évoluées. Ce n'est pas historiquement que procède la recherche de notre auteur ; ce n'est pas un essai de généalogie de la religion qu'il tente. C'est donc par intuition encore plutôt que par comparaison qu'il voit dans la vie, dans l'*elemental side of life*, dans le côté élémentaire de la vie, la source éternelle et abondante d'où coulent les phénomènes religieux.

Si nous poussions un peu M. Crawley, peut-être serait-il fort embarrassé de nous démontrer que c'est bien là la « cause » nécessaire et suffisante de la religion. Peut-être même serait-il bien embarrassé de nous analyser ce « côté élémentaire de la vie ». Ni l' « élément » n'est défini, ni le pourquoi ni le comment de cette production mystérieuse ne sont décrits. C'est que l'explication est, et devait rester, dans l'esprit religieux de M. Crawley, une explication « mystique ». Cet « arbre de vie » qu'est la religion plonge évidemment pour lui ses racines dans la substance divine, et nous n'avons qu'à saluer au passage la métaphysique inconsciente.

La seule démonstration apportée en faveur de cette théorie est toute négative. C'est une critique des théories en cours sur la religion. Elle est contenue dans toute la première partie, apologétique, du livre ; et même elle est le mobile dominant, le point essentiel du livre. Tâchons de la démêler de son cortège d'arguments polémiques. On la trouvera aux chapitres II, III, VI. Quelques-unes des objections de M. Crawley ne sont pas des meilleures, n'en tenons pas compte (telles celles de la page 142, contre l'assimilation de la religion à une survivance). Quelques-uns des tableaux qu'il trace des théories adverses ne sont pas des plus fidèles (ainsi on voudrait bien savoir chez qui il a trouvé une théorie anthropologique de la Trinité, p. 74). Le fonds de l'idée ne reste pas moins remarquable, et l'argumentation reste singulièrement vivante.

Elle se réduit, en réalité, à une critique déguisée de l'intellectualisme des théories en cours. Elle tend à démontrer que toutes ont le grand défaut de chercher à expliquer la religion par des phénomènes intellectuels, ressortant à l'ordre de l'entendement, de l'image et de la sensation, comme si elle était un fruit de « l'arbre de connaissance » au lieu d'être un

Digitized by Google

fruit de « l'arbre de vie ». M. Crawley n'a pas de peine à réfuter ce qu'il appelle l' « attaque rationaliste », au fond celle de M. Robertson dont nous avons parlé ici (*Année sociol.*, VII, p. 214), la théorie du mythe intentionnellement inventé. Il est plus original quand il repousse l'attaque anthropologique. Il la fortifie d'abord d'une foule d'hypothèses qui n'ont d'autres auteurs que son propre et fertile génie, car il nous donne en quelques pages (p. 47, sq.) un tableau de toutes les « analogies typiques » (baptême, confirmation, régénération, etc.), que l'anthropologie religieuse a découvertes ou pourra découvrir. Puis il la définit dans la forme où Tylor, puis dans la forme où Frazer, l'ont soutenue. A l'evhémérisme et à l'animisme de Spencer et de Tylor, il objecte que des esprits ne peuvent donner des dieux et que la conception d'un univers animé ne peut créer ni l'émotion religieuse ni le rite. A la théorie de la magie primitive de Frazer, il objecte, comme nous, que la magie fait, elle aussi, usage de l'idée de sacré ; comme nous encore, il prouve que la nature des rites Arunta n'est pas exclusivement magique (p. 189) et, comme M. Lang, que les Australiens connaissent l'idée du grand dieu à propitier. Enfin il tente de démontrer que cette théorie, elle aussi, est incapable d'exprimer la primitive consécration des « côtés élémentaires » de la vie. Ici M. Crawley retombe dans son développement habituel, ou plutôt répète ses affirmations.

La théorie se résume plutôt qu'elle ne se conclut dans la thèse posée (p. 3) « la *religion*, n'est pas, en dernière analy-« se, une chose en soi », le « sentiment religieux lui-même » « (*religious impulse*) n'est pas spécifique » ; « le terme « reli-« gieux » désigne une prédisposition psychologique de carac-« tère biologique, laquelle est d'une importance suprême en « ce qui concerne l'évolution » (de l'humanité ?). Les termes sont d'une remarquable impropriété ; nous avons fait le possible pour les rendre clairs.

Ceci posé, la fonction de la religion apparaît facile à déterminer pour M. Crawley, toujours intrépide. La fin de la religion est la même chose que la cause, « c'est la vie » (p. 268), le progrès, l'amélioration de la vie. Sa nature est la même chose que le rôle qu'elle remplit : elle consacre la vie et n'a rien d'autre à faire. Mais la vie qu'elle sanctifie, ce n'est pas la vie transcendante, ni la vie d'autrui. La religion n'a de relation nécessaire ni avec un monde supraphysique, ni avec un altruisme pur : elle s'adresse à l'individu, l'élève morale-

Digitized by Google

ment, (ici M. Crawley place des considérations politiques sur l'aristocratie, d'autres de sociologie générale ou d'anthropologie); elle est matérialiste et fait entrevoir des sanctions physiques au péché. Cette fonction, modeste et « suprême » à la fois, elle la remplit dans les religions les plus primitives comme dans le christianisme, et cette fonction la justifie (p. 260, sq.).

Ce dernier développement est peut-être ce qui est le plus profitable dans le travail de M. Crawley. Même, on trouvera ingénieuse tout au moins, la façon dont il expose les rapports entre l'émotion religieuse et l'émotion sexuelle, dont il montre le caractère *elevatory* de l'idée religieuse du sacré (p. 300), dont il déduit la forme mystérieuse que revêtent rites et croyances religieuses, dont il montre que la mort est, pour certaines sociétés, la vraie vie (p. 224), dont il fait des rapprochements aussi osés que celui du « churinga » (sacré) Arunta et de la grâce (p. 231, 232)

Le livre de M. Crawley nous apparaît donc comme un singulier mélange d'idées justes, semées quelquefois non sans largesse, et d'idées de moindre valeur, voire fausses. Une intuitive pénétration se joue sans frein à travers des faits mal connus, des démonstrations sans valeur, des affirmations sans preuves. L'auteur ne s'est assuré ni de l'universalité de la prière proprement dite (p. 62, p. 203), ni de l'origine qu'il attribue au sacrifice (p. 106), ni de son assertion concernant l'extension des mythologies géocentriques (p. 17). Il rapproche sans droit la notion de *ngai* (Masai) et celle de *mana*, (p. 51); il admet sans discussion les théories partiellement justes de Starbuck sur la conversion (p. 216), et en tire des conclusions indues. Il a l'insigne faiblesse d'admettre le raisonnement habituel des apologistes sur la religiosité inconsciente de l'athée (p. 305, 306). Il commet des fautes historiques aussi graves que de parler de l'absence des sciences appliquées dans la Grèce ancienne (p. 308), de confondre l'idée du grand dieu avec le monothéisme (p. 73). — Il ne se sert que de faits de seconde main, et presque toujours imprudemment.

Nous n'osons pas reprocher à M. Crawley de ne pas citer nos travaux. Certaines pages sur la notion de *mana* nous font croire qu'il connaît au moins les comptes rendus que d'autres ont publié sur eux. M. Crawley travaille, nous croyons le savoir, dans des conditions pénibles. Nous devons le louer : il a réussi à apporter du nouveau, sinon du vrai.

M. M.

Digitized by Google

J.-C. BOYD KINNEAR. — **The Foundations of Religion.** Londres, Smith, Elder, 1905, p. XIV-202, in-8°.

Nous nous efforçons, sur les instances toujours plus pressantes des revues à tendances religieuses, de nous tenir au courant des publications théoriques provenant des diverses confessions, de trouver dans cette littérature toujours abondante, pâture à nos besoins de science.

Il faut croire que la méthode que nous avons choisie pour trouver des ouvrages intéressants est toujours bien mauvaise. Car voici un livre, dont toute la presse critique anglaise a fait le plus grand cas, et qui n'est à aucun degré ce que certains comptes rendus nous faisaient croire : une analyse des fondements de la religion. C'est un simple catéchisme anglican dilué, où l'auteur s'efforce d'ajuster la Bible et la religion à la science moderne et à la critique biblique, mais surtout de rester fidèle à son Église. C'est un exposé des principales croyances de la « Church of England, » doublé d'une apologétique, souvent vulgaire. Par exemple, l'insuffisance de l'éducation métaphysique des prêtres anglicans apparaît à la pauvreté des preuves de l'existence de Dieu (p. 10, sq.).

L'intérêt est donc, comme pour tous les travaux de théologiens, exclusivement documentaire. Les concessions que l'auteur fait à la critique des deux Testaments, les pages qu'il consacre au sacrifice (IX), son interprétation symbolique du péché originel, ses efforts enfantins pour prouver la justesse scientifique des révélations bibliques (p. 37, sq.), tout cela est symptomatique d'un état donné du protestantisme ritualiste anglais, et cela n'a pas d'autre valeur.

M. M.

W. WUNDT. — **Völkerpsychologie.** *Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. II. Bd.* **Mythus und Religion.** I. Theil. Leipzig. Engelmann, 1905, p. XII-617, in-8°.

Nous sommes très mal à l'aise pour parler de ce premier volume de la grande œuvre du plus grand esprit encyclopédique de l'Allemagne actuelle. La meilleure part n'en est pas encore consacrée à la religion, et nous en devrions rendre compte plus loin sous la rubrique de la sociologie esthétique,

Digitized by Google

car elle concerne exclusivement l'art et ses rapports avec la religion.

La centaine de pages consacrée à une théorie générale du mythe nous resterait même, au fond, incompréhensible, si, à la dernière minute, nous n'avions pu jeter les yeux sur le second volume (2e tome). Et cela ne nous éclaire encore pas assez : ni sur la mythologie proprement dite (v. II, p. 478, etc.) puisque, sans que nous sachions pourquoi, elle se trouve restreinte à l'étude des notions concernant l'âme, (animisme, totémisme,) les esprits et les démons, et que, sans justification, on en retranche les dieux ; ni sur la distinction que M. W. opère, radicale, entre le mythe et la religion. Cette distinction est, pour M. W., tellement fondamentale que, faute de l'avoir faite jusqu'ici, presque tous les travaux de science des religions s'en trouvent viciés. Il l'emploie d'une façon systématique au point de ne s'être jamais négligé au cours de ce volume (sauf peut-être p. 425, à propos de la danse). Or, sur cette distinction, M. W. nous prie d'attendre son troisième volume. On s'expliquera que nous nous refusions absolument à y souscrire, tout en nous refusant non moins absolument à la discuter. Nous pouvons à peine l'exposer, grâce à une sorte de philologie de ce premier volume (les passages se trouvent p. IV, V, 4, 94, 135, 474, 475, 495, 500, 513, 517, 615) à l'aide d'expressions empruntées aux passages les plus divers. Nous croyons comprendre qu'elle consiste surtout à faire du mythe l'origine, de la religion le fruit ; du mythe, le produit d'une imagination collective travaillant sur la réalité, de la religion le produit de la même imagination appliquée à déterminer les causes et les fins de la vie humaine ; le mythe serait vide de sentiment, de sentiment religieux (du moins) ; la religion ne serait pleine ainsi que de morale. Au fond, une hétérogénéité radicale existerait, et M. W. nous semble avoir été préparé à cette théorie par son attitude générale de philosophe. Tout en admettant l'évolution et ses lois, il refuse (p. 537) de considérer qu'elle se borne à développer des germes originels, représentatifs, dès le principe, du tout évolué. Ce principe de méthode et de système, sur lequel M. W. glisse, se rattache probablement à toute sa philosophie et à sa théorie de l'aperception. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner le postulat, métaphysique en réalité, qu'une pareille disposition trahit.

Nous n'avons donc à résumer ici et à discuter que la théo-

Digitized by Google

rie générale du mythe telle qu'elle est exposée à la fin de ce volume (p. 521-617). Encore n'y sommes nous forcés que par les nécessités du périodique, car même la théorie reste un peu en l'air puisqu'il nous faudrait avoir lu le premier, le second et le troisième volumes pour savoir ce que sont les mythes et leur évolution, et que la question des dieux qui est, pour nous, fondamentale de tout ce groupe de phénomènes, est réservée arbitrairement à l'étude des religions.

De définition du mythe, il ne nous semble pas, même après double lecture, en avoir pu trouver une seule. On en trouverait difficilement, dans ce premier volume autre chose que des désignations générales, exemple : page 598, où le mythe opposé au langage est considéré comme moins objectif, moins lié « aux conditions normales de la vie en commun », comme un produit plus subjectif, plus soumis aux influences changeantes du sentiment et des passions, de la conscience sociale. Cette absence de définition est, à notre avis, une faute grave, très grave, qui entraîne toutes les autres. Nous voyons bien, d'après une étude sommaire du second volume, que M. W. entend par mythe l'ensemble des représentations que nous qualifions, nous, de religieuses, moins les représentations des dieux et les notions eschatologiques et cosmogoniques. D'autre part, il subsume au mythe toute la partie du rituel que, faute d'un caractère transcendant des personnes divines, et faute d'un caractère précatif, sentimental des formules et des gestes, il range parmi les rites mythiques et non religieux. Cette subsumption lui fournit d'ailleurs ses meilleurs arguments, quitte à des redites, comme par exemple lorsqu'il combat les « théories analogiques » du mythe, c'est à la théorie de la magie sympathique qu'il en a (I, p. 585, II, p. 195), faute d'autres suffisamment importantes. Mais cette restriction et cette subsumption ne sont pas claires et ne valent pas la définition qui nous permettra de discuter. En tout cas, dès maintenant, nous la prévoyons très trouble, puisque par exemple toutes les notions concernant l'âme, les nombres (p. 446-447) sont rangées sous la même rubrique et pêle-mêle, et qu'il faut à M. Wundt un effort réel pour distinguer le mythe de la poésie (§ I, II, III, p. 590 sq.), effort réussi mais qui, à notre avis, n'était nullement nécessaire. Mais ce défaut de méthode est en quelque sorte pallié par la méthode inconsciente de l'auteur qui, s'il n'appelle pas mythe tout ce à quoi

Digitized by Google

nous donnons ce nom, n'appelle du moins ainsi que ce que nous considérons comme tel.

Le mythe est du domaine, psychologique, de la « fantaisie » ; M. W. ayant refusé, avec raison, de se plier à l'usage courant du mot d'*Einbildungskraft* est revenu à une théorie quasi aristotélicienne de l'imagination (cf. *Phys. Psy.* 5e *édit*, III, p. 630 sq.) ; fantaisie passive et active se caractérisent également, selon lui, par le caractère sensible, spontané, productif des représentations (I, p. 8). Nous croyons, nous aussi, que le mythe est, en effet, un phénomène qui ressortit, pour partie, à cet ordre de faits psychologiques. D'autre part (p. 4), le mythe est un produit, non pas de la fantaisie individuelle, mais de la fantaisie collective (*Volksphantasie*). Comment se figurer cette fantaisie, c'est à quoi est consacré le chapitre III.

Celui-ci est, nous ne dirons pas dialectique, mais exclusivement discursif, et consiste, au fond, dans une discussion des théories en présence, où d'ailleurs certaines théories figurent plutôt pour la forme et les besoins d'un équilibre des développements (Nous considérons comme précieuses pourtant, au point de vue de l'histoire des doctrines, certaines remarques sur la parenté des théories constructives et des philosophies encyclopédiques du XVIIIe siècle, des théories symbolistes et du romantisme). Sous le nom de « théories constructives » du mythe, M. W. entend, en somme, toutes les théories proposées, la sienne non comprise naturellement. Ce sont d'abord les deux théories historiques, celle de la dégénérescence à partir d'une révélation primitive, ou celle de l'évolution progressive, unilinéaire, de la pensée mythique : celles-là, pas de peine à en avoir raison. Ce sont ensuite les deux théories philologique et anthropologique, du naturisme et de l'animisme : la critique de chacune est fine et juste (p. 543, sq.) ; à la première, il reproche surtout l'incapacité où elle est d'expliquer l'animisme primitif ; à la seconde, il reproche au fond son simplisme et son postulat de l'évolution uniforme.

Non seulement les théories de l'origine du mythe, mais encore les méthodes d'interprétation du mythe ne trouvent pas grâce à ses yeux. Il les divise en symbolistes et en rationalistes, toutes deux intellectualistes, remarque-t-il avec raison, mais l'une plus que l'autre. Outre les objections sérieuses qu'il oppose aux unes et aux autres, notons surtout celle à laquelle il les soumet toutes les deux et qui est précieuse : l'une et l'autre faisant de la « personnification » des symboles

Digitized by Google

ou des concepts la cause même du mythe sans comprendre que ce processus de personnification suppose lui-même la notion d'âme qu'il s'agit d'expliquer (p. 561). (Nous ne comprenons très bien ni la place où M. W. expose la théorie de l'emprunt, ni la façon dont il la discute.)

Restent les théories psychologiques, mais d'une psychologie élémentaire, des mythologues : théorie de l'analogie, où la croissance des mythes s'explique par des raisonnements analogiques et dont M. W. décèle l'insuffisance forcée; théorie de l'illusion, dérivée en somme chez Steinthal du mécanisme psychologique Herbartien, et qui n'explique ni que le mythe ait pu gouverner la conduite et le rite, ni sa vie interne; théorie de la suggestion (Tarde et Stoll) à laquelle M. W. ne voit pas correspondre des faits suffisamment nombreux.

La théorie propre de M. W. se réduit en dernière analyse à un très petit nombre d'assertions, pour la plupart d'ordre psychologique (p. 577, sq.) où, en somme, c'est la théorie générale, philosophique, de ses précédents travaux qui joue le rôle explicatif, plutôt que le détail scientifique de cette même psychologie. Trois facteurs psychiques fonctionnent dans la fantaisie mythopoétique. Le caractère perceptif, d'objectivité, des images mythiques est le premier et le plus simple de ces facteurs : il consiste dans l'impression forte que fait l'image mythique; par suite, la représentation est crue être une réalité parfaite. Il n'y a pas entre la notion de revenant et les impressions du rêve qui l'ont causée la relation d'une théorie à une chose, il y a impression que l'âme apparue dans le sommeil existe, existe pleinement. Ensuite vient l'association des images mythiques : ainsi la notion mythique d'âme est, en partie, constituée par l'association générale, normale, indissoluble de la représentation du souffle et de celle du principe vital, association qui elle même peut aboutir à des fructifications multiples, comme par exemple le mythe de l'âme-oiseau, etc., la puissance d'association des images mythiques étant, en fait, indéfinie. Vient enfin, ce qui était forcé dans le système de M. W., l'aperception mythologique : c'est cette faculté primitive de la conscience qui choisit, vivifie impressions et images, qui leur attachant, volontairement, de l'intérêt, leur prête une volonté et aboutit en somme à la personnification des objets de la mythologie, personnification que toutes les théories aboutissent à reconnaître comme un trait essentiel du mythe.

Digitized by Google

Une théorie aussi générale, que M. W. ne présente d'ailleurs qu'à titre d'indication pour le reste de l'ouvrage, ne nécessite pas, quelque intéressante qu'elle soit, une discussion que nous ne devrions poursuivre sur le terrain exclusif des faits. Nous allons, simplement, en marquer une inexactitude fondamentale. Elle décrit mal le genre de croyance attachée au mythe, et tombe, au fait, dans le même vice que celui qui est reproché à la théorie de l'illusion. M. W. le sent si bien qu'il s'efforce immédiatement de distinguer la mythopoésie de la poésie, l'imagination esthétique de l'imagination mythique. Mais il ne les distingue pas en nature, il ne les distingue qu'en degré (p. 581), le mythe étant, comme correspondance à la réalité, à mi-chemin entre le langage et la poésie (p. 598). Comment l'action de civilisations entières a pu se perpétuer sous forme rituelle, rester commandée par des mythes, c'est ce qui devient toujours plus inexplicable après le déplacement que M. W. a fait subir à la question. Il a beau opposer la poésie comme chose individuelle à la mythologie, produit nécessaire, immédiat, de l'imagination communautaire. Il a beau rattacher, avec raison d'ailleurs, la naissance du mythe « à un état de la civilisation dans lequel sans doute il peut y avoir organisation, mais où les idées et les intérêts sont pourtant, dans leur fonds, concordant » (p. 593). Ce qu'il n'explique pas, c'est la possibilité de cette espèce de délire éveillé, et la série des actions et interactions individuelles productives de la croyance. La nature imaginative de la représentation mythique, voilà tout ce qu'il indique, avec sa nature collective ; il n'indique pas le lien qui existe entre les deux et qu'en somme la psychologie collective a le devoir d'expliquer.

En réalité, la faute de M. W. est une faute initiale ; il n'est encore dégagé ni des liens de la psychologie, ni des liens de l'histoire. La psychologie collective n'est pour lui qu'un chapitre de la psychologie scientifique, et un moyen d'enrichir l'histoire de la religion, du mythe et de l'art par des raisonnements capables de suppléer aux lacunes des chronologies (p. IV, p. 4, p. 611, sq. etc). C'est un arsenal de faits pour la théorie psychologique de la conscience en général, individuelle et collective ; et c'est un arsenal de théories rationnelles pour l'histoire jusqu'ici empirique. Rien de mieux certes que cette attitude et nous sommes convaincus parfaitement de ce double rôle de la sociologie. Mais ce n'est pas tout son rôle. Il faut élever sa

Digitized by Google

dignité à celle de l'explication et non plus à celle du simple moyen surérogatoire de la psychologie et de l'histoire. Il faut lui faire autre chose qu'un appel accidentel, comme celui que M. W., fait souvent heureusement (ex. p. 560 où il rattache le totémisme à l'influence du sentiment du clan). Il faut lui faire un appel constant. Les phénomènes sociaux se distinguent les uns des autres et des phénomènes individuels par des différences de degré et par des différences de nature. M. W. fait disparaître ces différences en poussant à l'extrême le sens du continu qui les unit forcément. Le cycle des phénomènes sociaux est relativement fermé, et la condition primordiale de toute explication d'un mythe c'est, à notre avis, la sensation de ce caractère social non seulement du mythe, mais de chacune de ses causes et de chacun de ses éléments. M. W. n'a pas ce sentiment et c'est pourquoi, bien que supérieure, son analyse ne nous suffit pas encore.

Nous voulons, pour terminer, simplement marquer ce qui sera la lacune la plus considérable de l'œuvre, après tout très belle, que le vieux philosophe est en train d'achever. Langue, mythe, religion, mœurs, vont trouver place dans cette enquête monumentale de psychologie collective et le problème fondamental de ce qu'est pour nous cette partie de la sociologie va rester sans être traité. Nous voulons parler des représentations collectives. Nous avons, à diverses reprises, signalé ici et ailleurs, par des travaux critiques ou originaux dont il n'a pas été tenu compte par M. W., quelle est la nature collective des notions de temps, de classe, de force et de cause, de nombre. M. W. va n'étudier que la notion d'âme dans son deuxième volume. C'est une tâche déjà très grande; elle n'était pas la seule ni la plus urgente. Nous qui reculerons longtemps devant la vaste entreprise que M. W. exécute, nous regrettons qu'il nous laisse tout à faire sur la question où il pouvait peut-être apporter le plus de lumière.

M. M.

S. REINACH. — **Cultes, Mythes et Religions**. T. II. Paris, Leroux, 1906, p. XVIII-467, in-8°.

Ce livre de M. Reinach n'est pas la suite du premier volume dont nous avons parlé l'année dernière. C'est un recueil d'articles composé de la même façon. On y parle des phénomènes religieux primitifs, réduits cette fois encore aux deux espèces

Digitized by Google

totem et *tabou*, à l'histoire du christianisme et du judaïsme modernes, en traversant la mythologie grecque. Celle-ci donne lieu à deux séries d'études, les unes où l'auteur recherche, sous le voile des légendes et des mystères, les traces de leurs origines, les autres où il interprète les représentations figurées des dieux et des mythes. Dans ces études, l'orphisme tient la place d'honneur. M. Reinach en veut à son obscurité. Il décèle dans Virgile, en particulier dans la IVe Églogue et le VIe livre de l'Enéide, les doctrines de l'orphisme récent. Ailleurs il rattache les doctrines à leur passé. Il explique un passage resté obscur des tablettes de Pétélie en supposant l'existence chez les orphiques d'une cuisine sacrificielle semblable à celle qu'interdit la loi mosaïque, qui consistait à cuire un chevreau sacrifié dans du lait de chèvre. Par là, il relie une fois de plus, par l'intermédiaire de la Crète, les pratiques religieuses de l'hellénisme ancien à celles de la Syrie. Enfin M. Reinach nous donne ici un long article où il a tenté d'éclaircir le mythe d'Orphée.

Les idées maîtresses du deuxième volume sont les mêmes que celles du premier, et nous ne pensons pas devoir déjà changer la critique que nous en avons faite. M. Reinach se félicite dans sa préface de l'accueil qu'elles ont reçu et il s'en fait fort. Je ne crois pas qu'il nous range parmi ceux qui l'engagent sans réserve à rester dans la même voie. Mais on trouve toujours chez lui une telle adresse d'argumentation, une telle chaleur de conviction et un tel désir de faire produire à ses idées le bien dont elles sont capables qu'on est généralement fâché de ne pas être de son avis. Nous pensons, avec M. A. Lang, non pas qu'il avait tort dans son affirmation d'un totémisme universel, mais qu'il était peu scrupuleux dans le choix des preuves qu'il en donnait. Il se défend contre M. Lang.

Voici le fort de son argumentation. Il a, dit-il, la preuve qu'il y a eu en Grèce des sacrifices totémiques, sacrifices où l'animal totem, mis en pièces par les hommes de son clan, était mangé par eux, afin de renouveler et de perpétuer l'alliance totémique. C'est ainsi que Robertson Smith concevait le sacrifice totémique. Cette preuve est fournie par des mythes qui supposent logiquement l'existence de pareils sacrifices. Le mythe d'Orphée est un exemple typique de ces mythes.

La mort d'Orphée comme celle de Zagreus, mis en pièces et mangé par les Titans n'est pas un vulgaire assassinat mytho-

Digitized by Google

logique. Orphée est un dieu sacrifié, et les Ménades thraces ou plutôt les *Bassarai* qui le tuent sont ses prêtresses. De pareils sacrifices faisaient partie du rituel, tout au moins du rituel théorique des bacchanales. Bacchantes et bacchants mettaient en pièces des animaux vivants, bœufs, chevreaux, faons, et les mangeaient tout crus dans leurs transports sacrés. Les victimes de ces homophagies n'étaient pas quelconques, mais divines; elles étaient les vicaires du dieu taureau, chevreau ou faon; les bacchants étaient également taureaux, chèvres ou faons suivant le cas. Ces déportements s'appelaient αἰγίζειν, νεβρίζειν, selon qu'il s'agissait de chevreaux ou de faons. Ils avaient pour pendant le meurtre mythique d'un Dionysos zoomorphique. Dans le sacrifice orphique, l'animal est un renard. Le Thrace Orphée, coiffé d'une peau de renard, chaussé de peau de renard, le nocturne ou l'obscur (ὀρφνὸς), le renard, en un mot, est mis à mort par les renardes (*Bassarai*), vêtues de peaux de renard (*bassarides*). Son sacrifice est le sacrifice d'un totem par les femmes de son clan. M. Reinach s'objecte à lui-même que ce sacrifice pouvait être un sacrifice agraire car, dans le Folk-lore européen, le renard est un des animaux les plus volontiers choisis pour incarner l'esprit de la moisson. Mais, reliant ingénieusement la théorie des génies agraires de Mannhardt à celle du totémisme, il explique que ces génies sont d'anciens totems.

La chaîne des arguments a bonne apparence, mais elle est faible en un point. La conclusion qu'Orphée soit un renard ne s'impose pas avec une évidence absolue, et cette évidence est pourtant essentielle. D'autre part, la chaîne balance dans le vide, car nous n'avons pas le plus pauvre témoignage qui nous renseigne sur la pratique du sacrifice du renard, ou d'un sacrifice équivalent dans l'orphisme. Lacune étrange, si l'on considère la masse de textes relativement considérable qui nous renseigne sur cette religion. Que le mythe d'Orphée soit construit sur le type des mythes de dieux sacrifiés, personne ne peut le contester, pensons-nous. Qu'à ces mythes de dieux sacrifiés correspondent, dans le rituel, des sacrifices, c'est un fait fréquemment constaté. Mais nous ignorons si au mythe d'Orphée ait jamais correspondu des sacrifices de renard et nous ne savons pas davantage si les dieux sacrifiés sont toujours d'anciens totems.

M. Reinach devrait convenir que ces subtiles interprétations de mythes grecs ne valent pas de bonnes descriptions de

Digitized by Google

sociétés totémiques. Il nous dira que les documents ethnographiques sont viciés du fait des théories qui se sont imposées aux observateurs. Mais que valent les trois quarts des scholies avec lesquelles on nous refait aujourd'hui la mythologie grecque? Est-on sûr de ne jamais nous faire prendre pour de la religion ancienne du mysticisme de fraîche date?

M. Reinach défend encore, dans sa préface, contre M. Lang l'hypothèse de l'origine totémique de la domestication des animaux. Nous y opposons la même fin de non recevoir que par le passé, en nous guidant toujours sur l'absence de preuves. Or ce ne sont pas les faits à discuter qui manquent, mais nous voulons qu'on les discute. C'est notre métier de protester contre les feux d'artifices d'hypothèses. Celles de M. Reinach nous intéressent parce que nous connaissons sa science et que ses opinions nous importent. Mais nous nous méfions des imitateurs qu'il peut inspirer et aussi des mauvaises habitudes de l'archéologie et de l'histoire, où fréquemment référence vaut preuve. L'influence de M. Reinach est grande et le temps n'est pas loin d'être venu où il sera nécessaire de prouver que tout n'a pas été religion à l'origine de l'humanité.

H. H.

G. SIMMEL. — **A contribution to the Sociology of Religion.** *The American Journal of sociology*, nov. 1905, vol. XI, fasc. 3, p. 359-377.

L'entreprise de M. Simmel n'est pas directement sociologique. Il s'efforce de démontrer que si les phénomènes religieux peuvent être soumis à des lois (p. 360), c'est qu'ils ne constituent pas un monde si clos qu'un homme de foi pourrait le penser. Il est loisible de citer des cas où le passage de ce qui n'est pas religieux à ce qui est religieux est insensible. Dès lors les phénomènes religieux peuvent être expliqués par les mêmes principes que les phénomènes de la vie laïque. Toutefois, ici comme toujours, M. S. a une tendance à accepter trop facilement les explications psychologiques.

F.-B. JEVONS. — **Religion in Evolution.** Londres, Methuen, 1906, p. XII-154, in-8°.

M. J. nous permettra de considérer ces quatre leçons comme un travail d'élémentaire vulgarisation. C'est une sorte de

Digitized by Google

résumé, mis à jour, des doctrines de l'auteur, exposées dans un livre intitulé *Evolution* et dont nous n'avons pas rendu compte ici, et dans son *Introduction to the History of Religion*, par lequel nous avons ouvert ici même, il y a dix ans, la série de nos comptes rendus. Il est curieux de marquer le chemin parcouru par le travail d'un homme. Des deux voies qui s'ouvraient devant lui, vers la science comparée et vers la philosophie, M. Jevons a choisi la seconde. A notre avis, il a nui à son premier travail lui-même. Car le but métaphysique et théologique apparaît maintenant qu'il poursuivait dès lors.

C'est en effet à une espèce de défense anthropologique de la religion qu'il aboutissait. Sa thèse fondamentale, et c'est déjà un tort d'avoir eu une thèse, était que la religion primitive, celle des peuples sauvages, était de même nature que les religions supérieures, que la religion chrétienne en particulier, la religion par excellence. Ici cette tendance est avouée. Le principal but est apologétique. C'est une défense de cette défense : c'est une argumentation à la fois scientifique et métaphysique contre la théorie de Frazer qui veut que la religion se soit développée, par évolution, à partir d'un état non religieux, magique, de l'humanité primitive.

Au point de vue métaphysique, l'argumentation consiste en la critique, au nom d'un idéalisme simpliste à la Berkeley, de la notion d'évolution : le temps et l'espace étant des faits de notre entendement, et étant les principes mêmes de la notion d'évolution, l'application de cette notion d'évolution à la religion est contradictoire, car celle-ci se place hors du temps et de l'espace, et a trait à la substance même de Dieu. Les théories qu'on peut avoir de l'évolution religieuse n'ont nullement à affecter la religion, la religion chrétienne en particulier.

Au point de vue sociologique. l'argumentation consiste, comme celle de M. Lang ou de M. Crawley, à prouver que les Australiens, dont parle M. Frazer, ne sont nullement sans religion. C'est une discussion des faits de Howitt et de Spencer et Gillen ; elle contient (p. 18) une remarque digne d'être notée : les tribus du Nord Australien enseignent à leurs jeunes initiés que le grand Dieu n'est qu'un mythe ; ce fait prouve, non pas qu'ils sont dans un état irréligieux, mais qu'ils ont abandonné une croyance ancienne qu'on laisse encore subsister chez les femmes et les enfants.

La philosophie du livre est faible. La science n'est pas en

Digitized by Google

progrès. L'usage que fait M. Jevons des faits Bantus et Africains est bien chanceux, basé sur les seules affirmations de MM. Nassau et Allégret, deux missionnaires. Enfin des affirmations comme celles de l'universalité du sacrifice (p. 34), sont tellement erronées qu'on s'étonne de les retrouver encore ici.

M. M.

L. OEHLER. — **Die Religiöse Bewegung in Wales.** Stuttgart, Gundert, 1905, p. 106, in-12.

L'auteur raconte le réveil religieux du Pays de Galles.

Sa plaquette n'est cependant pas un simple reportage. M. O. s'est demandé en quoi consiste un réveil religieux. Il y a eu en Allemagne et en Suisse des réveils religieux, mais combien différents de celui du Pays de Galles (p. 21-30). Ils ont abouti à la formation de sectes religieuses durables. Ce ne sont donc pas des « réveils » à proprement parler. Au Pays de Galles au contraire, le phénomène est plutôt inverse. Les églises ont une tendance marquée à s'unir (p. 36,) et cette union n'est d'ailleurs que momentanée. Le « réveil » n'est donc possible que si la société religieuse est susceptible d'une cohésion fort variable. Il faut qu'il y ait, comme au Pays de Galles, une organisation très flottante des groupes religieux. Les différentes églises, méthodiste, congrégationaliste, baptististe, comptent, en temps normal, un tout petit noyau de fidèles; ce n'est qu'en époque de crise que la société religieuse se constitue vraiment dans toute l'étendue du pays. Ces époques de crise sont périodiques ou à peu près. On compte des réveils religieux notables en 1735, en 1840, en 1859 (p. 17, sqq). A ces moments, il se constitue presque une religion nationale. Le mouvement est donc à la fois national et religieux. Du point de vue religieux, il est caractérisé par l'absence de toute affirmation théologique. L'œuvre de conversion consiste dans une exaltation de l'émotivité de chacun des assistants, qui détermine son adhésion au groupe. Du point de vue national, il est à noter que la tâche principale des promoteurs de tout réveil religieux a été de constituer un recueil de chants en langue galloise. Ainsi donc, la conclusion qu'on pourrait dégager des brèves observations de M. O. en les systématisant, c'est qu'un réveil religieux n'est qu'une variation morphologique des groupes religieux.

Digitized by Google

M. O. a naturellement donné une place considérable à la personne et au rôle d'Evan Roberts. Mais d'abord on constate (p. 33) qu'Evan Roberts n'est pas le promoteur du mouvement. On remarque ensuite que sa prédication n'est possible qu'au sein d'un groupe dont la cohérence religieuse est déjà assurée. Ce fait qu'il ne peut parler devant une assemblée dont il ne devine pas la communion sentimentale avec lui est caractéristique.

Enfin sa prédication elle-même, qui est plutôt une prière, n'a pas l'importance personnelle qu'on pourrait supposer. Evan Roberts est interrompu à chaque moment, ou par la profession de foi d'un des assistants, ou par le chant d'une de ses évangélistes, qu'entonne toute l'assemblée. Dans ces séances religieuses, les réactions du groupe surtout sont donc importantes et devancent le plus souvent d'ailleurs, l'action du prédicateur.

A. B.

R. KARSTEN. — **The Origin of Worship**. *A Study in primitive Religion*. Wasa, Unggren, 1905, p. 143, in-8° (Thèse de doctorat de Helsingfors).

Ed. CLODD. — **Animism**. London, Constable et C°, 1905.

Th. KAPPSTEIN. — **Wesen und Geschichte der Religionen.** Berlin, Verlag des xx. Jahrh., 1906, p. 162, in-8°.

L. von SCHROEDER. — **Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung**. München, J. F. Lehmann, 1906, p. 39, in-8°.

O. PFLEIDERER. — **Religion und Religionen**. München, L. F. Lehmann, 1906, p. VI-249, in-8°.

L.-R. FARNELL. — **The Evolution of Religion**. An anthropological study. New-York, Putnam, 1905, p. 234, in-12.

A. DREWS. — **Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes**. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion. Leipzig, Diederichs, 1906, p. XIV-517, in-8°.

J. BRIESLEY. — **Religion and Experience**. London, J. Clarke, 1906, p. 318, in-8°.

H.-S. NASH. — **Religion and Imagination**. *The American Journal of Theology*, 1906, vol. X, nr. 4.

Digitized by Google

H.-W. FITCHETT. — **The unrealised Logic of Religion.** London, Kelly, 1905, p. 275, in-8°.

J.-A. PICTON. — **Pantheism, its Story and Significance.** London, Constable et C°, 1905.

II. — SYSTÈMES RELIGIEUX

A. — *Religions des Sociétés Inférieures.*

Par M. Mauss

J.-G. FRAZER. — **The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines.** *Fortnightly Review*, juillet-septembre 1905, p. 151-162, p. 452-467.

Les deux petits articles de M. Frazer sont l'exposé définitif de ses idées sur le totémisme et sur les origines de la religion. On les retrouvera d'ailleurs, intacts paraît-il, dans la future édition, la troisième du « Golden Bough ». Nous leur devons, malgré leur caractère sommaire, une respectueuse et sérieuse attention.

On se souvient de la théorie de M. Frazer. Les Australiens seraient encore les représentants d'une humanité restée en deçà de la religion, dans une période magique de la mentalité. La religion, caractérisée par la présence de dieux adorés par l'offrande et la prière, n'existerait pas chez eux. Seuls les rites immédiatement efficaces de la magie existeraient. Cette théorie il la maintient. On se souvient aussi qu'à différentes reprises, dans l'*Année*, nous avons protesté contre pareille théorie qui suppose accordée une définition fort contestable de la magie et une autre non moins contestable de la religion, et qui, quant à nous, ne tient pas compte d'un très grand nombre de faits. Nous n'aurions vraiment pas à revenir sur ce sujet si l'auteur n'était M. Frazer.

Il y a d'ailleurs dans le débat plus qu'une querelle de mots, il y a une question de classification, de répartition des faits les plus importants de la science des religions. M. Frazer concède que les Australiens étaient *sur la voie* de la religion quand la conquête Européenne les a arrêtés dans leur développement. Le toteur-serpent mythique *Wollunqua*, serpent unique et créateur, qu'adorent mais que contraignent les Warramunga, est, M. Frazer en convient, un totem qui allait devenir un dieu.

Digitized by Google

Et s'il a raison de triompher des interprétations hasardeuses de M. Lang concernant les dieux *Daramulun, Baiame*, etc. et les *Muramura* Dieri, il n'en consent pas moins à voir dans *Baiame* un esprit épouvantail auquel il n'eût fallut que bien peu pour être un véritable grand dieu. Même il va jusqu'à observer dans certaines pratiques funéraires, des Warramunga et Binbinga un début informe de culte des morts : concession inutile à notre avis, car il ne s'agit que de l'entretien du mort, et bien inexacte; bien imprudente aussi puisqu'il n'y a là, comme M. Hertz l'a démontré plus haut, même pas une teinte d'adoration et de propitiation. Mais si M. Frazer consent à voir des points où eût pu se greffer un système religieux, il refuse par contre de voir aucune religion proprement dite dans tous ces faits.

Commes preuves positives de sa négation, il apporte : l'opinion de plusieurs auteurs suivant lesquels la croyance aux grands dieux n'existe pas chez les adultes ou les vieillards; le fait qu'il n'existe pas de prêtres et que même tous les Australiens se croient des pouvoirs magiques. Ni l'une, ni l'autre de ces preuves ne vaut, car l'Australien distingue partout entre la magie populaire et celle du magicien initié; et ensuite il n'est nullement prouvé que, dans certains cas, en dehors du *Wollunqua* déjà cité, il n'y a pas croyance à la réalité du grand esprit, réalité plus ou moins grande, réalité tout de même.

Mais toute cette discussion, décidément un peu traînante, ne nous fait pas oublier la divergence profonde qui sépare nos vues de celles de M. Frazer. N'employant pas pour marquer la différence entre la magie et la religion de critère aussi inexact que celui de l'adoration et de la contrainte, nous ne pouvons même accepter la position de la question. Les deux ensembles de phénomènes religieux, l'un systématique, ordonné, obligatoire qu'est la religion, l'autre désordonné, facultatif ou criminel qu'est la magie ne se différencient pas, selon nous, suivant la présence ou l'absence de grands esprits qu'on propitie; elles se différencient suivant l'usage qu'elles font des puissances sacrées, ces réalités communes à l'une et à l'autre. Or la présence d'interdictions rituelles graves, de rites complexes d'oblation, de levée de tabous, etc., concernant l'espèce totémique nous semblent caractéristiques d'un état sinon exclusivement religieux, tout au moins magico-religieux de la mentalité. Même, modifiant ainsi une ancienne théorie de M. Frazer que M. Frazer a l'air de répudier, nous voyons

Digitized by Google

dans l'espèce de « coopération magique » comme il disait, des dons totémiques une véritable organisation du culte, chaque clan étant prêtre pour tous les autres à l'égard du totem. Hiérarchie et organisation, respect religieux, et sacralisation avec désacralisation subséquente, tout nous semble donné, sinon différencié, même chez les Aruntas, de ce qui constitue une religion.

Le second article porte sur les origines du totémisme en Australie. Le postulat est toujours le même et on sait que nous ne l'accordons pas, c'est celui de la primitivité de la société Arunta. Partant, en réalité, de celle-ci, et du système y connu de la naissance régulièrement miraculeuse, M. Frazer fait du totémisme « une théorie primitive de la conception » (p. 457). Le totémisme est tout simplement le fruit d'une erreur, d'une ignorance. La mère, chez le primitif, ignorante des causes de la conception, l'attribue à son alimentation ; l'être qu'elle conçoit, c'est celui qu'elle a mangé ; de là le caractère des totems d'être pour la plupart des objets comestibles (p. 456). Et l'individu se répute être tel ou tel animal parce que sa mère s'imagine qu'il l'était. Ainsi créé, le totem est naturellement quelque chose de local : après la manducation, la vue est réputée un moyen pour l'âme des choses de pénétrer le corps des femmes ; et la vue (c'est probablement l'hypothèse claire que M. Frazer exprime obscurément) a quelque chose de suggestif, les femmes d'un lieu déterminé se suggestionnant les unes les autres quant aux causes de leurs conceptions. Une fois local, le totem devient héréditaire, et nous avons alors le totémisme Umbaia et Gnangi, expliqué à partir du totémisme Arunta.

L'exogamie, dans cette hypothèse, devient malheureusement inexplicable (p. 461), la cause en doit être réputée inconnue. Elle doit être cachée sous une « superstition » du genre de celles qui ont donné naissance au totémisme, mais nous avons perdu probablement tout moyen de retrouver cette superstition. En tout cas, exogamie et totémisme, n'ont rien à faire ensemble, primitivement, admet M. Frazer.

Nous ne voulons pas discuter à fond cette théorie. Nous voulons simplement en montrer deux fautes logiques. Elle part du principe de la primitivité des Aruntas, et ce principe est justement en question. Même l'argument final de ces articles porte sur cette question, tant M. Frazer sent que c'est là le nœud de son argumentation. Mais pour défendre sa position

Digitized by Google

il commet une autre faute de sociologie et il suppose (p. 463) que les tribus Australiennes les plus primitives sont celles du centre, et non pas celles de la côte, parce que les ressources économiques inférieures ont été une raison de stagnation sociale. Or si une chose nous paraît probable, *a priori* et en l'absence de toutes recherches de technologie et de sociologie générale, c'est au contraire, en principe, que la lutte pour la vie crée des formes sociales nouvelles. En fait, vivant dans l'abondance, les tribus des côtes orientales n'ont eu que peu de raisons de changer leur morphologie et leur physiologie sociale. Ajoutons que, définitivement, les Aruntas sont la plus grande des sociétés Australiennes connues, grande par le nombre et par la superficie occupée sinon par sa densité sociale, d'ailleurs extrême en cas de congrégation religieuse.

La deuxième faute logique, c'est que M. Frazer décompose à jamais toute espèce de coordination entre ce qui a été primitif et ce qui a suivi. Même la descendance utérine devient inexplicable dans ce système. Comment l'enfant aura-t-il jamais le totem de sa mère, s'il est interdit à celle-ci d'en consommer? Et si M. Frazer garde son ancienne théorie de la comestibilité primitive des totems non protégés par des interdictions alimentaires, d'où vient alors cette interdiction? Pour vouloir trop comprendre on ne comprend plus rien à rien.

M. M.

A. VAN GENNEP. — **Mythes et Légendes d'Australie.** *Études d'ethnographie et de sociologie.* Paris, Guilmoto, 1906, p. XII-CXVI-188, in-8°.

Le livre n'est pas sans ambition. C'est en principe une simple traduction commentée d'un certain nombre de mythes et de légendes d'Australie. Cette partie comprend en somme un excellent recueil, intelligemment composé de légendes Australiennes empruntées aux meilleures sources, et assez représentatives des notions répandues sur tout ce continent, sauf dans l'Australie occidentale que M. van Gennep a laissée de côté. La traduction est naturellement faite sur les textes anglais, et n'est pas sans contenir quelques fautes (pourquoi si souvent écrire *Bibinga*); les notes sont précieuses et contiennent nombre de rapprochements, rapprochements qui eussent certes pu être développés (ex. note de p. 93, sq. sur *Baiame* où il eût fallu parler des représenta-

Digitized by Google

tions figurées nombreuses que nous avons de ce dieu) mais qui sont pour la plupart intéressants, ingénieux et instructifs. Telle quelle, cette partie donne une bonne idée du type de mythologie que nous connaissons le mieux. Elle laisse cependant hors de considération tout le cercle des contes proprement dits, dont l'existence préoccupe pourtant M. van Gennep (p. CL). Il n'est peut être pas une des légendes ici répétées qui ne soit un mythe caractérisé, soit par la sainteté et la grandeur des objets et des personnages, soit par la place qu'ils viennent prendre dans un rite en formant l'un des drames magico-religieux de l'une des grandes cérémonies. D'ailleurs (cf. Introd. p IX). M. van Gennep a marqué à propos des Aruntas l'étroite liaison du mythe et du rite en Australie. C'est pourquoi nous ne comprenons pas la façon dont il semble refuser d'adopter même le principe de la division en mythes, légendes et contes que nous avons proposée ici. N'est-ce pas que, ici comme en d'autres points, les Australiens n'ont pas de beaucoup dépassé le stade où tout était encore mélangé et où la légende, le conte et le mythe intimement associés à la représentation dramatique comprenaient à la fois les éléments de comique, d'esthétique, de sérieux, d'historique, et de substantiel que l'évolution répartira plus tard entre les trois divisions des représentations collectives objets de récits.

A ce recueil de mythes et à une description sommaire du contenu de la mythologie Australienne. M. van Gennep a ajouté plusieurs notes. L'une concerne les grands dieux Australiens et leur rapport avec les rites d'initiation et avec le « rhombos », le « diable » comme nous proposons de l'appeler d'un vieux nom français. que les Australiens sonnent dans leurs mystères. Pour l'auteur (n. 2 de la p. LXXVIII) ce serait à une divinité naturiste que se réduisent tous ces êtres surnaturels associés au « rhombe »; proposition qui n'est démontrable que pour un petit nombre d'entre eux, n'est, même alors, que partiellement vraie, et ne s'accorde guère avec la qualification qui leur est donnée plus loin de héros civilisateurs (p. LXXIX). L'idée maîtresse de cette note est d'ailleurs bien meilleure que les développements accessoires par lesquels il est pris position sur presque toutes les questions actuelles, et, il est exact croyons-nous de rattacher la notion de plusieurs des grands dieux à une sorte de religion exotérique, qui disparaîtrait devant la religion esotérique

Digitized by Google

des hommes initiés pour lesquels le grand dieu ne serait que le « diable » (cf. *Année Sociol.*, VI, p. 173).

Une autre note se réfère, au fond, à des idées que nous avons émises ici concernant la notion de puissance magico-religieuse. Nous n'avions pas cru la retrouver en Australie, sous sa forme primitive et complexe, coextensible à la religion et à la magie bénificiente et maléficiente, etc. Et pour nous la notion d'*arungquiltha* et de *churinga* étaient déjà le produit d'une différenciation. En ayant l'air de corriger nos affirmations, M. van Gennep n'en soutient pas moins au fond, avec la plus grande bonne foi, la même opinion.

Une longue discussion est consacrée à l'étude des notions concernant la conception et la réincarnation; nous devrions dire deux discussions, car après avoir exposé ses idées, M. van Gennep y revient à propos des nouvelles théories de M. Lang et de M. Frazer sur le totémisme. En réalité il s'agit de faire état des observations de Roth que nous avons signalées en leur temps pour affirmer avec M. Frazer, contre MM. Howitt, Durkheim et Lang, l'extrême extension et la primitivité en Australie de la notion de la réincarnation et de la conception indépendante du coït. Mais ni la notion ne paraît aussi étendue, que M. van G. veut bien le dire, car il ne la retrouve que dans l'Australie du centre et du Nord, ni les faits ne prouvent que nulle part, *sauf chez les Aruntas*, le totem de l'enfant, la nature individuelle de son âme ait été complètement indépendante de celle de l'âme de ses parents. Quant à nous, nous avons parfaitement l'impression contraire, celle de M. Durkheim, que la notion Arunta est le terme d'une longue décomposition, fruit du conflit des notions concernant le totem héréditaire, le clan local, et le régime des classes matrimoniales. Et la raison principale du désaccord entre les auteurs est au fond que seuls, selon nous, MM. Howitt et Durkheim accordent à ce dernier phénomène sa véritable importance, les autres, M. van G. en particulier, y ayant insuffisamment réfléchi (cf. la note qui n'est qu'une transcription du système Binbinga, p. 109, sq.).

Nous ne pouvons considérer comme satisfaisante non plus la note sur les « systèmes de filiation ». Ni l'étude des faits n'y est suffisamment approfondie, ni l'hypothèse finale, à mi-chemin entre celles de M. Frazer et celles de M. Lang, et au fond concordante avec celle de M. Graebner, ne nous satisfait par sa rigueur ni sa véracité. En admettant au fond

Digitized by Google

la thèse de M. Durkheim que la filiation utérine et la filiation masculine sont concurremment employées dans l'Australie centrale, M. van G. arrive à lui ôter tout sens en l'expliquant par une hypothèse d'histoire ethnographique : il y aurait eu des tribus, une civilisation Australienne à filiation utérine, et des tribus, une civilisation Australienne à filiation masculine; le confluent de ces deux aires serait représenté par les systèmes complexes à classes matrimoniales. D'abord cette hypothèse est insoutenable pour M. van Gennep qui en admet une autre concernant la nature régulièrement miraculeuse de la conception, car on ne sait pas comment le miracle qui aurait été la règle primitive pourrait avoir donné naissance à un système quelconque. Ensuite elle n'explique rien, car il est évident que le système des classes y échappe entièrement et que c'est au fond lui qu'il s'agit d'expliquer.

Sur la « primitivité » des Aruntas, M. van G. n'est pas d'accord avec M. Frazer; mais il n'est pas loin d'admettre les théories hâtives, proposées en Allemagne, sur l'identité ethnique des Dravidiens et des Australiens, sur la « civilisation papoue ». Les remarques qu'il fait, après M. Graebner et M. Thomas sur les « cycles culturels » (ou pour mieux dire, aires de civilisation) Australiens ne sont pas sans intérêt.

M. M.

N.-W. THOMAS. — **The religious Ideas of the Arunta.** *Folk Lore*, 1905, XVI, p. 428-434.

Voici que les missionnaires allemands stationnés parmi les Aruntas mettent en doute des points capitaux de la soi-disant religion « primitive », toute magique, des Aruntas. M. Strehlow compte publier un livre que nous allons attendre avec impatience ; pour le moment il écrit à M. Thomas : 1° qu'il existe un grand dieu chez les « Aranda », *Altjira*, qu'il décrit ; 2° que la croyance à la réincarnation n'existe pas, mais que l'âme ne retourne pas au centre totémique, et que le *tjurunga* (churinga) n'est pas le séjour de l'âme, mais le corps du mort.

M. Thomas fait remarquer très justement qu'Altjira semble être un nom commun à plusieurs dieux.

Il sera prudent d'attendre, par conséquent, avant de continuer à édifier tant de systèmes sur les seuls documents de MM. Spencer et Gillen.

M. M.

Digitized by Google

K. LANGLOH PARKER. — **The Euahlayi Tribe.** *A Study of Aboriginal Life in Australia, with an introduction by* Andrew Lang. Londres, Constable, 1905, XXVIII-156 p. in-8°.

Mrs Langloh Parker a déjà publié deux recueils de contes Australiens (Nutt, 1898, 1900); l'édition en fut excellente. Elle nous donne ici une monographie de la tribu des Euahlayi (Yualaroi de M. Howitt), à laquelle elle avait emprunté la plupart de ses contes. Elle connaît cette population depuis l'arrivée des premiers colons, dont elle fut : et elle la connaît intimement, ayant eu, ce que n'ont pas d'ordinaire les ethnographes, un contact long de près de trente ans, et des relations personnelles, surtout avec les femmes, d'ordinaire si distantes de l'observateur. Peut-être pourtant ces relations n'ont-elles pas été absolument étroites (p. 3, mention d'interprètes), et Mrs Parker ne fait-elle pas assez la part d'une décomposition très ancienne de cette tribu (Elle a pourtant noté la diversité d'origine des personnes qu'elle connaissait dans *More Australian Legendary Tales*). En tout cas son livre est excellent, quelque modeste qu'il se présente. Naturellement les inclinations primitives de l'auteur ont prévalu et il a surtout trait aux croyances et aux rites.

Le fait sur lequel ce livre nous apporte le plus de renseignements vraiment neufs, c'est celui des totems secondaires, ou totems « multiples ». Les Euahlayi sont une des nombreuses tribus où les espèces animales et les choses sont réparties entre les différents totems, répartis eux-mêmes par phratries : ces classifications sont peut-être tout à fait du type que nous avons fait connaître ; elles sont ici fort bien décrites, du moins quant à l'abondance des mentions de choses classées. Nous voyons pourtant deux lacunes : les vents sont bien répartis entre les totems, mais il ne nous est pas parlé de l'orientation des clans qui est bien probable, comme chez les Wotjobaluk ; d'autre part, la fonction de ces sous-totems est mal définie, sauf en ce qu'ils servent de présages et d'auxiliaires. La solidarité morale entre les sous-totems et les membres du clan, par contre, est assez bien marquée, car ceux-ci ne tolèrent pas l'insulte qu'on adresse aux espèces ou choses associées. Il semble d'ailleurs que si les phratries (sang noir et sang clair) ne gouvernent pas la répartition des totems, ils gouvernent celle des sous-totems (p. 17).

Digitized by Google

Sur les totems eux-mêmes, peu de faits nouveaux : une légende remarquable qui les dérive des différentes parties du corps de Byamee, le grand dieu dont nous allons parler ; une forme remarquable du tabou totémique qui n'interdit pas la consommation ni le meurtre du totem, mais interdit l'insulte, l'interdiction alimentaire étant réservée à l'espèce totémique consacrée à l'individu, magicien ou barde, et non pas au totem du clan. M. Lang dans sa préface prétend qu'il n'y a pas ici de cérémonies du genre de l'Intichiuma, il semble pourtant qu'il y ait quelque chose de ce genre, même avec un pouvoir reconnu aux membres du totem sur les espèces subtotémiques (p. 82).

A la question controversée de l'existence des grands dieux chez les Australiens, Mrs L. Parker apporte encore sa contribution. Il faut dire en effet, avec M. Lang (p. XVI), que le mythe de Byamee (chap. II), le dieu mystique, père de tout, est très nettement développé. Substance des totems, ancêtre de tous les êtres avec ses deux femmes, fondateur des rites et des lois, il est, chose remarquable, toujours existant et tout puissant. Selon l'auteur, il serait imploré dans deux circonstances, par des prières proprement dites : au moment de l'initiation, les vieilles gens recommanderaient les jeunes gens et la tribu à la bonté efficace de Byamee, dont on vient d'observer les commandements par les solennités accomplies et les épreuves subies ; au moment de la mort, le *wirreenun*, magicien-prêtre, supplierait le dieu de recevoir l'âme au ciel. Quant à nous, si nous ne doutons pas, contrairement à M. Tylor, de l'originalité du mythe de Byamee, nous doutons fort que ces deux rites ne soient pas d'importation européenne. Le compte rendu que Mrs Parker faisait dans un ouvrage précédent, de la cérémonie funéraire, nous rapprochait plus d'une simple imitation d'un service de clergyman : la face tourné vers l'Est, la componction, la tête baissée de l'officiant et des assistants, tout nous donnait une impression que ne suffit pas à détruire l'affirmation (p. 2) que les Euahlayis ne connaissaient pas de missionnaires. Ils portaient pourtant dès lors des chemises et ont dû assister à des enterrements de colons. Pour la prière en faveur de l'initié, nous laisserions un peu plus de marge, mais bien peu, à l'invention des noirs. Et, à nous, Byamee nous semble un grand dieu Australien du type bien reconnu par M. Howitt, avec femmes et enfants, avec des relations bien établies entre lui et l'initia-

Digitized by Google

tion, entre lui et un certain nombre d'autres dieux ; Daramulun, lui-même le grand dieu du S.-E. entre dans sa mythologie, ainsi que le « diable », l'instrument-dieu que l'on sonne dans les mystères. Tout ce qui reste à notre avis de la longue argumentation où M. Lang fait état de ce fait contre les théories de MM. Howitt et Frazer, c'est que cette notion de grand dieu se retrouve ici dans une société à filiation utérine, parfaitement caractérisée, valable pour les totems et les classes. Mais on sait que nous attachons ici moins d'importance à la filiation utérine proprement dite que ne font les autres critiques, et que nous considérons, depuis les premiers travaux de M. Durkheim, les classes matrimoniales comme déjà causées par l'apparition de la filiation masculine.

Au surplus, Byamee nous paraît, et c'est ici un point que M. Lang eût pu noter, non seulement un dieu tribal, mais même un dieu national, peut être même international. Nous remarquons en effet, non seulement que son mythe s'étend très loin, ce que nous savions déjà, mais encore qu'il domine des rites d'initiations auxquels sont convoquées de lointaines tribus, et même, probablement, des tribus provenant de groupes très peu apparentés. Un certain nombre d'entre elles divergent même au point de ne pas avoir le même signe d'initiation, l'extraction de la dent (p. 74).

Les rites d'initiation sont l'objet d'une longue et excellente description (chap. VIII). Ils sont du type régulier du Sud-Est, et de tout point comparables aux rites des Wiraidjuris. Comme eux, ils comprennent de longs stationnements dans des clairières circulaires, des passages au feu, des présentations des choses sacrés, des représentations mystiques, magiques et religieuses ; mais ce qui est plus singulier, c'est la part que semblent y avoir joué les rites pénaux et des sortes de sacrifices humains. La longueur des initiations et des stages est considérable. Il nous est enfin bien exactement noté que chacune de ces phases correspond à la levée d'un tabou alimentaire. Nous notons précieusement ce fait, à notre avis décisif pour la théorie et de l'initiation et du tabou.

Le sujet auquel Mrs Langloh Parker a peut-être accordé la meilleure attention, c'est la magie et les magiciens (IV, V, VI). Nous avons, si souvent décrit ici les grandes lignes des institutions magiques Australiennes que nous ne voulons pas revenir sur des faits d'un type déjà bien connu. Nature de la révélation et origine des pouvoirs magiques des *wirreenun*,

Digitized by Google

nature des rites et conditions de leur accomplissement, n'ont rien d'extraordinaire. Ce qui est singulier dans les croyances Euahlayi, c'est l'existence du *yunbeai*, du totem individuel des magiciens, âme extérieure collective d'un individu (M. Thomas en a fait remarquer la rareté en Australie, p. 24); ce totem est doublé de l'arbre *Minggah*, où réside encore l'âme du magicien, sa sauvegarde, arbre dont l'ombre est tabou et gardée par des esprits.

Les rites concernant les femmes et les enfants, sont extrêmement bien décrits, et s'ils sont, en réalité, d'une forme banale, ont été si souvent négligés des observateurs qu'ils sont presque une nouveauté en ce qui concerne l'Australie.

A la mythologie qui ressortait de ses deux collections de contes, Mrs Parker ajoute ici de nombreux faits. Le monde des esprits Euahlayi, apparaît comme très peuplé ; les classes sont certes mal formées entre eux, mais déjà des distinctions apparaissent; les mythes astronomiques et naturistes semblent être très développés, mais entièrement dominés par la classification en totems.

Le point le plus faible de ce livre excellent est, à notre avis, la description des rites funéraires et du deuil. Sauf en ce qui concerne le deuil de la veuve (p. 93), nous avons l'impression que l'auteur s'y est pris trop tard pour observer.

Un certain style poétique joue parfois de vilains tours (ex. p. 72); M. N.-W. Thomas, le véritable éditeur de ce livre, a, par une excessive modestie, négligé de marquer sa part évidente (p. 74, p. 24, p. 8, p. 100).

M. M.

A. PRATT. — **Two years among New Guinean Cannibals**. Londres, Seeley, 1906, p. 359, in-8°

Les résultats du voyage de M. Pratt en Nouvelle-Guinée. dans un des derniers pays dont l'ethnographie soit totalement inconnue, ne semblent pas avoir été très grands au point de vue qui nous occupe ici. Sur les Tugeri de la Nouvelle-Guinée Hollandaise qu'il prétend décrire pour la première fois (p. 50 sq), il ignore que M. Schadee, dont il a eu à utiliser les services là-bas, les a provisoirement décrits, mais bien mieux que lui-même ne fait. Et sur les tribus de la Nouvelle-Guinée Anglaise, dont il nous parle le plus, il ignore que, grâce à Lawes et Chalmers, Hull, etc., nous en savons

Digitized by Google

plus que lui (voy. pourtant p. 175, sur les rites du village de Kals quelques lignes intéressantes), et qu'il est inutile de nous parler de Motu aussi bien que de Koitapu. La seule population inconnue où ait été M. Pratt est la tribu (non nommée) d'Ekeikei et d'Ifu, et il est assez intéressant de savoir que, ni au point de vue religieux ni au point de vue juridique, elle ne se sépare vraiment des tribus de la côte. Comme faits religieux, nous ne voyons à mentionner que le chapitre sur les funérailles et la magie, où la notion de *fifi* (le mot est-il bien celui-là?) serait à peu près équivalente à celle de *mana*, où le tabou (*wada*) est assez curieusement confondu par M. Pratt avec un homme. Comme faits juridiques, je ne vois d'intéressant que les usages d'achat matrimonial (p. 302).

M. M.

L. STERNBERG. — **Die Religion der Gilliaken.** *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, VIII, p. 244-275, 1906, VIII, p.456-474.

Ce travail a déjà été publié en russe dans les *Comptes rendus de l'Académie Impériale des Sciences*. Ce n'est au surplus qu'un exposé fort bref de longues et multiples observations.

Ne sont étudiés ici que les phénomènes les plus généraux : caractère de la mythologie, totémisme, fête de l'ours, nature des rites thériolâtriques, shamanisme. Sur chacune de ces questions, M. Sternberg donne de très intéressants aperçus, malheureusement trop théoriques, trop clairs, trop jolis peut-être. Nous sommes forcés d'attendre le grand ouvrage promis pour les juger. Mais dès maintenant, nous trouvons précieuses et à noter de suite les données sur le shamanisme (p. 162, sq.), et surtout les observations sur les états psychiques du shamane et les états correspondants dans le groupe des auditeurs (p. 464). C'est aux propriétés du shamane que M. S. rattache la question des âmes multiples, dont le shamane est mieux pourvu que personne. Quelque complexes que nous apparaissent ces idées Ghiliak, elles doivent encore être moins simples que ne le laisse paraître la clarté de l'auteur. Quelles sont les relations de l'âme avec le nom? Quel est exactement le genre de réincarnation et de conception ? Quelle est l'exacte destinée de la « petite âme », de l'âme « ovaire » (p. 472) qui, avant les secondes obsèques, vit dans un chien domestique ? Et quelle est celle de la poupée qui vit dans la tombe, et à

Digitized by Google

côté de laquelle on met une représentation du coucou, dieu Ghiliak de l'amour? Tout cela ne nous dirige-t-il pas vers des formes très connues de totémisme?

A propos du totémisme, M. S. a éprouvé le besoin d'entremêler un résumé excellent des faits d'une théorie à lui, de telle sorte que nous ne savons pas bien si c'est à propos des Ghiliaks qu'il expose ses idées ou si ses idées lui sont inspirées par la forme particulière que revêt cette institution à Sakhaline. Le véritable gain théorique c'est l'étroite distinction faite entre les cultes d'espèce animale et les cultes totémiques étroitement rattachés au système gentilice, et à la résidence des âmes des ancêtres du clan dans l'espèce auxiliaire et associée (l'âme de l'ancêtre étant d'ordinaire accompagnée d'un animal vivant). L'observation est capitale et porte justement sur la fameuse fête de l'ours qui avait été primitivement considérée comme un sacrement totémique. Seulement M. S. va trop loin et ne veut même plus voir dans cette fête aucun sacrifice d'aucune sorte, alors que tous les traits, y compris la non consommation des chairs par le clan sacrifiant, sont vraiment démonstratifs, voire démonstratifs d'une sorte de sacrifice du dieu.

Le culte thériomorphique n'est qu'une copie du culte général, un dérivé des notions concernant l'ensemble de la nature. Chaque espèce a son dieu, son seigneur, qui envoie au Ghiliak pieux le gibier amical pour se laisser prendre. Chaque chose, chaque élément a sa vraie nature, anthropomorphique, dont l'aspect n'est que le masque (p. 244-245), et c'est à connaître et à respecter cette vraie nature que s'applique la religion Ghiliak.

M. M.

C. HILL TOUT. — **Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia.** *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 126-218.

Les faits n'ont pas fini de nous ménager des surprises. Voici une des plus importantes tribus Salish de l'intérieur de la Colombie Britannique, d'un groupe où le totémisme était censé ne pas, ou ne plus exister; voici un ethnographe, un sociologue, M. Hill Tout qui a même construit une théorie du totémisme, dérivé du *manitou* individuel, qui, après M. Boas, a admis une théorie de l'emprunt du totémisme

Digitized by Google

au Nord-Ouest américain ; et voici que des recherches approfondies, ou plutôt facilitées par un Indien Statlumh extrêmement bien informé (p. 127, p. 148), non seulement nous font apparaître un totémisme complet, mais encore un système qui ne le cède pas en rareté et en intérêt au système des Australiens centraux, et qui renverse en somme toutes les idées préconçues. Même il est grave, pour la théorie des formes de totémisme Nord-Américaines, que des faits si complexes et si importants aient échappé à ce point à l'observation. Ils entraînent la suspicion sur un bon nombre d'idées que nous croyions acquises. Nous ne pouvons nous empêcher de supposer que nous avons maintenant, chez les Statlumh, des formes évidemment décomposées du totémisme, mais décomposées à partir de formes extrêmement primitives, lesquelles seraient à la base des cultes des clans et des sociétés dans tout le Nord-Ouest. D'ailleurs, si nous remarquons l'importance reconnue chez les autres Salishs, chez les Kwakiutls, Bella Coolas, etc. jusqu'aux Thlinkits, à la division de la société en chefs, nobles, serfs, et si nous tenons compte de l'absence, chez les Statlumh (p. 130) du système des castes, nous comprendrons que ceux-ci aient pu, mieux que les autres tribus du versant Ouest des Rocheuses, conserver des traces de leur organisation politico-domestico-religieuse primitive. Nous avons donc à mettre au commencement des sociétés actuelles non pas des systèmes déjà dégénérés de totémisme, mais un totémisme complet, très vivace, où le côté juridique et le côté religieux sont également marqués.

Sur les phénomènes juridiques du clan totémique, M. H. T. nous renseigne après tout fort mal ; et des expressions comme celle-ci : « un homme avait à épouser toutes les sœurs de sa femme » (p. 133) ne devraient pas se trouver chez un sociologue aussi avisé que lui. Néanmoins, il semble que cette société Salish type, se compose de familles agnatiques (cf. nomenclature de parenté, p. 206, 207), de grandes familles, composées en clans locaux et en clans proprement dits.

Morphologiquement, la société Statlumh est d'ailleurs une société à double morphologie, d'hiver et d'été (p. 134), la maison souterraine d'hiver ayant même existé, mais ayant disparu assez récemment. Nous rattachons, sous bénéfice du contrôle de M. H. T. lui-même, la coexistence de deux sortes de prénoms individuels, *tel-snam*, et *tel-staz* (p. 148), à l'existence de ces deux morphologies. Car nous ne pouvons

Digitized by Google

nous empêcher de rapprocher ce fait du fait Kwakiutl, où, aux noms profanes d'été, succèdent pendant la saison solennelle des fêtes d'hiver et des confréries religieuses, les noms *tset-saeqa*, secrets, indicatifs de la place de l'individu dans le clan et la confrérie, (cf. p. 153, à propos des fêtes, *Smetlas*, de la tribu voisine des Halkomelems).

Il manque aussi à ce travail une description des *potlatch*, en usage ici comme dans tout le Nord-Ouest et qui doivent gravement affecter les systèmes juridiques et religieux. Les noms *zûwen*, mystérieux, semblent en effet être soumis aux règles du potlatch.

Ceci posé, passons au côté religieux du totémisme. M. H. T. exagère certainement quand il croit retrouver cérémonies comparables à l'*Intichiuma* australien; d'une part l'élément le plus caractéristique de celle-ci, le sacrement totémique, manque. D'autre part ce qui fait la couleur de l'Intichiuma australien, c'est son importance à la fois économique et religieuse, la façon dont il assure la persistance de l'espèce totémique pour les autres clans de la tribu qui s'en servent. Ici la cérémonie totémique consiste simplement en une prière adressée au génie de l'espèce par un membre du totem pourqu'il envoie du gibier. Les autres faits cités par M. H. T. ne prouvent nullement son assertion première, et les totems personnels qui sont ceux dont il donne des exemples détaillés, ne semblent pas conférer autre chose que ce que confèrent en Amérique les révélations shamaniques de ce genre : les pouvoirs de l'espèce sont acquis au magicien auquel a survenu l'initiation totémique, involontaire ou non (p. 144, sq.).

Quant à la théorie de M. H. T. qui voudrait voir dans les faits qu'il cite une preuve de plus de sa théorie de l'origine personnelle du totem de clan, nous pensons qu'il l'étaie sur des faits dont sa propre théorie a vicié l'observation (v. p. 154, en particulier). Il est étonnant même qu'il ait pu confondre les questions et les choses à ce point. Si le *tel-snam*, nom totémique, n'est pas collectif mais individuel, comment est-il possible qu'il soit porté par plus d'une personne, et comment pourrait-il être l'objet d'un héritage de toute une famille (*kin*)? Si le *tel-staz*, prénom individuel, n'est pas héréditaire comment s'explique la réincarnation des ancêtres dans le clan? Il est probable que toutes ces observations devront être reprises. Peut être le problème est-il déjà désespéré. Mais

Digitized by Google

nous jurerions que nous sommes en présence d'un système de clans assez effacés, mais encore totémiques, à nombre déterminé d'âmes et de prénoms, comme partout au Nord-Ouest Américain.

M. M.

W.-C. WILLOUGHBY. — **Notes on the Totemism of the Becwana**. *Journal of the Anthropological Institute*. 1905. XXXV, p. 295-314.

Il s'agit ici de la grande nation Bantu d'ordinaire désignée sous le nom de Betchuanas, et dont les Baralongs (*alias*, Baralongas) sont le groupe tribal le plus important. L'un des principaux mérites de ce travail est même de nous donner une bonne revue des principaux groupes tribaux, et de ce que l'auteur appelle, à tort ou à raison « petites tribus » et qui sont probablement des clans.

Les mots qui désignent le totem sont tant bien que mal analysés par M. W. qui ne nous paraît pas avoir une connaissance scientifique d'une langue qu'il semble bien parler ; ils relient en tout cas bien nettement le *seano* Betchuana, au *yilo* Baronga, au *xina* Bavili. Quant à nous, tous les sens s'expliquent si on admet un radical originel qui signifiait interdire, le totem étant la chose interdite (cf. p. 297). Même l'intéressante expression *gobina*, danser, chanter à tel animal, l'avoir pour totem, s'explique par ce radical. Tant par la faute des coutumes déjà décomposées comme les tribus elles-mêmes, que par la faute de l'observateur un peu trop pressé de conclure, il est d'ailleurs presque impossible de délimiter les différentes espèces de totémisme qui semblent coexister, à des degrés divers, et sous des formes très variées dans ce groupe social après tout considérable. Il semble pourtant que toutes sont représentées, sauf le totem personnel, depuis le totem général, jusqu'aux totems croisés et aux sous-totems de clan.

Mais nous devons protester encore une fois contre l'emploi abusif du nom de totem, étendu en somme à tous les cultes thériomorphiques. Ainsi, il nous semble inexact de parler du totem du crocodile ailleurs que chez les Bakwenas (le chef porte curieusement le nom du totem lui-même, p. 301), bien que le crocodile soit l'objet d'un culte presque partout. Et surtout, il est extrêmement dangereux de pétitionner, ce que

Digitized by Google

M. W. prend pour probable (p. 301, sq.), que la place des animaux domestiques et des plantes comestibles dans les rituels privés et publics Betchuanas est la preuve que ces animaux et ces plantes sont les véritables anciens totems de la nation, mal remplacés par les totems actuels. Même, à propos des animaux, M. W. croit qu'ils auraient été domestiqués parce qu'ils auraient été des totems; ce qui est certes possible, mais dont il ne donne pas d'autres preuves que les métaphores qui identifient dans certaines occasions un homme et un bœuf.

Ce rituel des plantes et des animaux n'en est pas moins intéressant, surtout la fête de purification (fort équivalente à d'autres usages Bantus), avec des confessions matrimoniales très remarquables (p. 312). Le travail contient aussi diverses observations sur les pouvoirs du chef. Un cas de totémisme aberrant : deux totems Baralongas qui sont la houe et le marteau (p. 298), et la possibilité qu'il y ait eu autrefois un culte véritable rendu au totem, voilà ce qu'il nous faut encore enregistrer (p. 297).

E. TORDAY et E. JOYCE. — **Notes on the Ethnography of the Ba-Mbala.** *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 398-436.

Dans cette monographie évidemment encore provisoire, M. J. a été le rédacteur des notes et M. T., missionnaire au Kassaï, l'auteur des observations. Les faits sont d'ailleurs rangés suivant le questionnaire de MM. Read, Joyce, Thomas, et Torday lui-même. Nous trouvons regrettable la part qui est faite à la théorie, à des hypothèses, d'emprunt surtout (p. 398, sq.). Des rapprochements qui s'imposent sont au contraires négligés : *Doki-Moloki*, le dieu mauvais, nul autre que la puissance *Ma doki* des maléfices, *n-doki*, exactement comme un pays Kongo ou Loango. Le *Kissi* improprement traduit par fétiche, n'est autre que la notion de *nkissi* (mana) dont nous parlerons (p. 419). Il est très certain que la notion d'âme, le système de filiation, les cultes animaux sont chez les Ba-Mbala, encore à l'état de purs éléments de totémisme tel qu'il fonctionne dans des clans totémiques à descendance utérine (p. 410 et p. 412). Mais nulle part le phénomène ne se trouve désigné sous son véritable nom. Il était pourtant intéressant de noter le fait, même pour prouver la théorie ici

Digitized by Google

avancée que les Ba-Mbalas sont une société Bantu des plus primitives.

On trouvera d'importantes données sur le système des palabres et de la justice criminelle (procédés de compensation, méthodes d'incrimination, etc). La société secrète des *Muri* (?) désignés par un *Mwena*, bracelet héréditaire semble être une organisation très remarquable. On peut croire (p. 419, cf. p. 409), qu'il y a, dans la succession aux grades, d'oncle maternel en neveu, une sorte d'hérédité de l'âme et de réincarnation L'usage d'un remarquable fétiche (?) porté dans la chevelure nous paraît presque démonstratif ; surtout si on le rapproche de l'usage Bavili (Dennett, p. 82) de placer l'âme, *nkulu*, du parent sur la tête de l'héritier.

Le système économique est intéressant : monnaie, crédit, commerce intense n'y manquent pas; mais les renseignements donnés sur la technique sont rares; les Ba-Mbalas sont pourtant une des dernières tribus Bantus où on pourra trouver des faits originaux.

Le cannibalisme est surtout alimentaire, les membres de la société secrète ne peuvent pourtant y participer.

M. M.

M. LEPRINCE. — **Notes sur les Mancagnes ou Brames.** *L'Anthropologie*, 1905, XVI, p. 57-67.

Les Mancagnes sont une tribu qui confine au Sénégal Français et au Sénégal Portugais. Les notes de M. Leprince sont brèves, naïves, subjectives mais utiles et elles font soupçonner des faits importants. Quelques exemples empruntés aux *Funeralia* montreront comment la meilleure volonté d'un de nos administrateurs de colonies peut suppléer au manque de connaissances ethnographiques ou sociologiques. Voici comment, à propos du « culte des morts », il exprime le totémisme : « Les Mancagnes croient à la métempsycose, avec cette particularité que l'âme des morts ne passe que dans le corps des animaux dont ils ne mangent pas la chair ». Les rites funéraires extrêmement intéressants sont décrits de même : « une triste coutume » voilà ce qu'est un repas où les graisses, résidu du flambage du mort, sont mêlées au riz, alors que vraiment l'endocannibalisme devrait être connu, au moins de nom, d'un administrateur. Phénomène remarquab : le l'enlèvement de l'épiderme du mort est destinée à faciliter sa

Digitized by Google

réincarnation (p. 63). Il est regrettable de voir des faits si intéressants, et désormais si instables, enregistrés ainsi.

M. M.

H. BOHMER. — **Im Lande des Fetisches.** 2e éd. Bâle. Missionsbuchhandlung, p. 228, in-12.

Ce petit livre est plein de souvenirs personnels, de faits bien étudiés sur le système religieux des nègres de la Côte d'Or, de la ville de La en particulier (près Christianborg). Ainsi il débute par une extrêmement intéressante histoire d'initiation dans une société de devins, dont la structure est bien décrite, chacune des fonctions nettement déterminée, et la jurisprudence, la casuistique et le rituel illustrés par de copieux exemples. Malheureusement, pour en faire un livre de propagande, l'auteur en a fait un roman, qui se termine par une conversion du féticheur, héros chrétien. Dans une intrigue invraisemblable viennent se mêler, sans dates ni localisations, des faits empruntés à toutes sortes de groupes de phénomènes, et l'on n'a plus à faire fond sur aucun. On pourra pourtant prendre comme valable la description détaillée de la ville de Berekuso (en pays Tshi, p. 83, sq.) et d'une partie de son rituel et de ses lieux de cultes; une analyse d'initiation (p. 131, sq). Nous ne signalons que sous réserves des renseignements intéressant le droit pénal (chap. XIII, ordalies), le droit privé et public (chap. XV, mariage, p. 178, sq., le roi). Le système des réincarnations et des prénoms est le même qu'aux pays Tshi et Evè.

M. M.

E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. — **Ethnographie du Tonkin septentrional.** Paris, Leroux, 1905, p. 384, in 8°.

Le commandant de Lajonquière a été chargé par le gouverneur de l'Indo-Chine de rédiger une Ethnographie du Tonkin septentrional, d'après les études, elles mêmes commandées, des administrateurs civils et militaires (surtout militaires) des provinces septentrionales. Le livre qui en est résulté a tous les mérites, tous les défauts aussi, de ces travaux imposés par une hiérarchie préoccupée d'autre chose que de science, et exécutés avec un zèle inégal par des hommes inégalement compétents. Cependant, comme M. L. de L. a lui-même par-

Digitized by Google

couru ces populations et connaît personnellement le groupe Thaï, comme d'autre part il eut pour collaborateurs des travailleurs qui feront eux-mêmes et ont déjà commencé d'excellentes monographies scientifiques des diverses tribus, il résulte de cette collaboration une vue d'ensemble sinon exacte et satisfaisante dans toutes ses parties, du moins suffisamment riche en indications pour qu'on sache désormais s'orienter dans des recherches ultérieures. Après cet éloge, une réserve nous sera permise : nous réputons inutile et prématurée la longue introduction où M. L. de L. pense indiquer comment résoudre le problème ethnographique de ces régions. Dans l'état où sont nos connaissances des populations dites sauvages de la Chine Intérieure, il est, à notre avis, prudent d'attendre encore de nombreux travaux.

Les phénomènes religieux que présentent soit le groupe Thaï, soit le groupe Man, de tribus, — les deux groupes les mieux étudiés, — sont dans un état d'assez complète décomposition. D'ailleurs, les unes et les autres de ces sociétés sont soumises, depuis des siècles et à une influence annamite du Sud, et à une influence chinoise du Nord. Nous craignons même que, dans leur zèle d'ethnographes, les collaborateurs les plus distingués de M. de L. n'aient peut-être un peu trop dépouillé les civilisations Man et Thaï de leur revêtement Chinois, très important à ce qu'il nous a toujours paru, même d'après d'excellents documents Man qui nous sont tombés entre les mains.

Sur les religions Thaï, nous signalerons l'importante et extensive légende du déluge, et un excellent catalogue des *pi*, esprits divinisés ou non (p. 139, sq.) ; le *pi-tho-cong*, génie local, à demi agraire, nous apparaît comme une figure en grande partie annamite. La description de la magie et des pouvoirs du magicien Thaï est excellente ; un sommaire calendrier des fêtes Thaï est également précieux. On trouvera (p. 165) une mention de secondes funérailles dans le cas de malheur persistant dans la famille.

Les mêmes phénomènes ont été aussi ceux qui ont attiré l'attention des officiers qui se sont occupés des Mans (évidemment les commandants Bonifacy et Maire) dont nous avons déjà cité les travaux. La question du « totem » chien est une fois de plus soulevée (p. 240) nous n'y revenons pas (*Année*, IX, p. 208), mais elle n'est pas devenue pour nous plus claire (v. p. 255). Une étude approfondie des symboles et motifs

Digitized by Google

décoratifs Man s'impose, le début en est esquissé ici. On trouvera, à propos des Mans Lan-Tien, un excellent type de notion de l'âme et de la mort (p. 262) et qui est à rapprocher de la croyance des « Thôs » Tchong-kia (p. 205) sur les trente-six âmes de l'homme.

Les autres groupes importants sont les Meos (v. p. 313 une doctrine de la réincarnation), et les Muongs avec d'intéressants rites funéraires.

Les renseignements d'ordre juridique, économique, technique sont abondants, mais les faits ne nous semblent pas des plus typiques; indiquons cependant les formes très nettes de la famille agnatique indivise chez les Thaïs, et l'usage assez répandu d'une forme du mariage où l'homme s'intègre à la famille de sa femme, et, souvent, en prend le nom.

Commandant BONIFACY. — **Monographie des Mans Cao-lan.** *Revue Indo-Chinoise*, 1905, p. 899-928.

Ibid. — **Monographie des Mans Quan-trang**. *Ibid*, p. 1597-1613, 1696-1711.

Ces monographies, précédées déjà par une monographie des Mans Quan-Cocc complètent et rectifient en plus d'un point le travail du capitaine Maire dont nous avons rendu compte l'année dernière. Ce sont des descriptions ethnographiques générales qui ne traitent pas exclusivement de la religion. Celle-ci se compose, outre des traditions et des pratiques autonomes, d'un important appoint chinois. Le mythe de l'origine de la nation qui se dit descendre d'un chien, comme certaines tribus aborigènes des montagnes de l'Annam, est associé à un mythe de l'origine du monde que possèdent en commun tous les peuples mongoloïdes de l'Indo-Chine. Le panthéon est le produit du mélange du taoïsme, du confucianisme et du bouddhisme. Le culte des ancêtres est de type chinois. La doctrine de la pluralité d'âmes est chinoise. La condition des prêtres qui figurent dans un grand nombre de cérémonies est encore indécise. Le commandant Bonifacy a observé un curieux système de sociétés à initiation qui, chez les Mans Quan-trang, comprennent tous les mâles de la tribu. Beaucoup de magie, dont on voit peu de chose. Les prêtres sont des hommes-médecine, mais on croit aussi à un vampirisme magique dont les divers groupes s'accusent les uns les autres. L'auteur a bien observé les rites funéraires dont il y a, dans beaucoup

Digitized by Google

de cas, deux séries, les uns prenant place immédiatement après la mort, les autres plusieurs années après ; ceux-ci comportent parfois un changement de sépulture. Les fêtes, fêtes du culte des dieux ou du culte des ancêtres, n'ont rien de particulier aux Mans. On distinguera seulement une fête, commune à toute la nation, que notre auteur appelle la fête du grand jeûne, qui se célèbre à intervalles irréguliers, par familles ou par villages ; des acteurs masqués y figurent des esprits. Nous avons encore beaucoup à apprendre sur cette fête.

L'attention du commandant Bonifacy a porté tout particulièrement sur les relations familiales. Les Mans sont exogames par clans (le système des clans est le même que celui des Thos, des Annamites, des Chinois) ou par village. On pratique deux types de mariage, l'un où le mari entre en perdant son nom de clan dans la famille de sa femme ; l'autre où la femme est achetée par le mari ; dans ce cas le mariage est généralement précédé d'un stage accompli par le fiancé dans la famille de sa fiancée, stage dont la durée varie suivant les tribus. La législation coutumière éprouve le besoin de prohiber avec soin et par des pénalités sévères les relations sexuelles entre les chefs de famille et les jeunes parentes.

H. H.

Id. — **Monographie des Mans Cham ou Lam-dien**. *Ibid.*, 1906, p. 168-182, 251-269.

Le sentiment de l'unité nationale est très puissant chez les Mans. Dans les diverses tribus, le schème de l'organisation sociale est constant. Il se différencie cependant. Chez les Cham ou Lam-dien, il paraît en voie de transformation. Le groupe patriarchal se réduit. Les règles de pudeur qui correspondent à sa constitution disparaissent. La grande fête typique devient annuelle et perd sa solennité. Il semble que le sacerdoce soit moins différencié et constitué dans cette tribu que dans les autres. La différence vient peut être surtout du progrès même des observations du commandant Bonifacy. Ces observations sont encore un peu générales, ou paraissent l'être par la façon dont elles nous sont présentées. Le travail gagnera beaucoup à être illustré d'exemples.

H. H.

Digitized by Google

W.-W. SKEAT et C.-O. BLAGDEN. — **Pagan Races of the Malay Peninsula**. Londres, Macmillan, 1906, 2 vol., XL-724 p. et X-855 p., in-8°.

Le travail de MM. Skeat et Blagden, résultat d'une « Cambridge Expedition » tranche avec celui de M. Martin que nous mentionnons plus loin, la difficile question de l'ethnographie de la province de Malacca. C'était une des plus épineuses, et des plus troublantes : une véritable mixture de races mal identifiées, presque inconnues, des sociétés sur lesquelles ne nous arrivaient que des renseignements contradictoires, indirects, inutilisables pour la plupart. Les explorations de Vaughan Stevens pour le compte du Musée de Berlin n'avaient pas simplifié le problème : esprit original, confus, fertile et inexact, Vaughan Stevens (on ne sait même pas encore quelle était sa véritable qualité) avait mélangé tribus, objets, langues, coutumes, et avait ajouté à des données précieuses des inventions de son cru. Nous compterons comme un mérite du présent ouvrage d'avoir à peu près mis au point la critique à faire subir aux publications du Musée de Berlin. Mais ce n'est pas ici le lieu de détailler les résultats ethnographiques de l'espèce de « Survey » auxquel ont procédé MM. Skeat et Blagden. En voici les grandes lignes, nécessaires pour comprendre l'analyse que nous aurons à faire des données sociologiques nouvelles.

Il y aurait trois races, assez étroitement juxtaposées et, par endroits, mélangées : Une race négrito. *Semang*, pygméique, brachycéphalique, de couleur chocolat, à cheveux crépus; une race brune, Dravido-Australienne, *Sakai*, à cheveux frisés, à peu près brune, dolichocéphalique ; enfin une race de Malais sauvages, olives, etc., à cheveux plats. Je ne sais si des recherches ultérieures confirmeront cette division, dont l'inventeur semble être M. Martin. En tout cas, elle range élégamment les faits connus (p. 30 sq., p. 573 sq.), mais je ne puis admettre qu'une ressemblance de *facies*, de type, entre Sakai et Dravido-Australiens, la différence des statures moyennes étant trop grande.

Il y aurait, et ici nous rentrons sur le terrain de la sociologie descriptive, trois civilisations : une civilisation Semang, une Sakai, une Malaise. On sait ce que nous entendons ici par civilisation : ce sont surtout les phénomènes sociaux des

Digitized by Google

ordres morphologique et technologique, ce ne sont que secondairement les phénomènes économiques, les phénomènes religieux, et ce n'est qu'en dernière ligne que, de ce point de vue, doivent être considérés les phénomènes juridiques. Or il est évident que les Semangs (négritos) nomades, vivant de cueillette et de chasse, munis de l'arc, et réduits à l'abri, pour habitat, se distinguent fortement des Sakais, à peu près fixés, à demi agriculteurs, pourvus de maisons, et se servant comme les Malais de la sarbacane et du dard empoisonné (sur l'extension de la sarbacane et du poison *ipoh*, v. une excellente discussion, I, p. 254, sq.). La civilisation des Jakuns, Mantras, Besisis est celle des tribus Malaises non civilisées, et concorde parfaitement, au moins dans les grandes lignes, avec celle que nous trouvons à Borneo, ou à Sumatra ; on y voit même, chose intéressante, les débuts de la « longue maison » Malaise (cf., p. 176, 178) et des traces de « maison commune » (p. 188, 199). Les débuts de l'agriculture du riz y sont aussi notables.

C'est en réalité à ce *Survey* ethnographique qu'est dévolue la plus grande part de ces deux gros volumes. Une autre part n'est encore que partiellement sociologique, c'est celle consacrée à l'étude linguistique de ces sociétés. Les résultats en sont sérieux, semblent exacts et sont importants pour le classement des sociétés elles-mêmes. Les Semangs et Sakais parleraient des langues de la famille Mon-Khmer, les autres, les « Malais sauvages », parleraient des dialectes de la famille Malaise. La façon purement linguistique dont le problème est traitée par MM. Skéat et Blagden nous empêche de lui attribuer l'intérêt qu'il mérite (v. pourtant, II, p. 467, sq., des hypothèses intéressantes au point de vue méthodologique). Nous ne pouvons que signaler l'étude des langages « tabous », ceux de la chasse au camphre en particulier (Besisi, II, p. 363 ; p. 414, 416-6-419).

Les études de M. Skeat le prédisposaient particulièrement à la recherche des phénomènes religieux, et c'est à eux qu'il a consacré une bonne partie de ses compilations de travaux antérieurs, et la plus grande partie de ses observations personnelles. Néanmoins les résultats nous donnent plutôt le désir d'apprendre que la satisfaction de la connaissance approfondie. Nulle part un corps complet de faits concernant une seule religion ou une seule magie : très peu de groupes de faits spéciaux suffisamment établis. Des observations propres aux auteurs, disloquées et sporadiques, se mêlent, sans qu'il

Digitized by Google

soit toujours possible de les distinguer, à des énumérations de faits antérieurement enregistrés et maintenant mieux localisés, sainement discutés, mais toujours fragmentaires, incertains, indignes d'entrer ni dans une monographie définitive, ni dans un travail de généralisation consciencieuse. D'autre part, le plan suivi, où sont prises successivement chacune des institutions religieuses, dans chacune des tribus de ces civilisations, accroît encore l'impression de trouble, d'inégalité, d'incertitude.

I. — Les tribus les mieux étudiées sont naturellement celles que les auteurs connaissaient personnellement, ce sont les « Malais sauvages » de Johor, de Malaka, de Selangor, et les nomades marins (Orang Laut), que l'on n'a commencé à observer qu'au moment de leur disparition. Travail préalable, nécessaire, il fallait une nomenclature précise et une description sommaire des tribus, Blandas, Jakuns, Mantras, Besisis; c'est fait. Voici maintenant les données neuves concernant les faits religieux.

C'est d'abord une importante collection de charmes, de chants Besisi (II, p. 147 sq., cf. I, p. 635, sq., pour les textes et la traduction littérale). Ces chants sont usités dans les grandes fêtes agraires, avec drame à l'appui quelquefois, au cours de festins rituels toujours, suivis autrefois d'états de licence sexuelle (II, p. 145) et d'échanges de femmes (cf. II, p. 76-121). La plupart ont pour objet les animaux de la jungle, et, quoique, par excès de prudence ou par excès de rapidité au travail, les auteurs ne nous disent pas clairement le but et la fonction de ces récitations, il est évident qu'elles servent surtout à assurer, par leur efficacité, la multiplication du gibier et des fruits. Nous eussions bien aimé savoir l'extension de ce phénomène au pays Jakun, puisque il nous est signalé, avec, en plus du caractère religieux des chants, l'accompagnement de « danses mimétiques » que M. Skeat lui-même a rapprochées des cérémonies Australiennes de l'Intichiuma (II, p. 119-120).

Sur les magies de ces tribus Malaises, la spécialité de M. Skeat, nous n'avons en somme que des renseignements épars et inégaux, mais tous fort précis. Elles ne semblent pas très différentes de la magie malaise en général, et sauf en ce qui touche le magicien (*po-yang* = *pawang* Malais) ne donnent pas de faits vraiment nouveaux. On trouvera des textes de

Digitized by Google

charmes répandus un peu partout dans ces deux volumes (I, 215, charmes pour les singes, charmes concernant les femmes, II, p. 50, etc.). On trouvera (p. 329, sq.), un bon recueil de magie Mantra.

La notion d'âme est une de celles qui, en pays malais, se rencontrent sous les formes les plus remarquables. Mais les données des auteurs se réduisent en somme à l'affirmation qu'elle est ici du type malais commun : sept âmes de l'homme. stages de l'âme (MM. S. et B. n'ont pas vu le rapport entre les rites des doubles funérailles, II, p. 100, sq. et ces notions, dont M. Hertz a établi plus haut la généralité, voy. cependant, II, p. 195); existence d'une âme des bêtes et de certaines espèces végétales (camphre, riz, etc.).

Les représentations de dieux sont, par contre, chez les Besisis surtout, étudiées à fond (voy. un tableau récapitulatif, II, p. 182, 183). Peut-être, encore une fois, M. Skeat n'a-t-il pas fait une suffisante part à une antique influence hindoue (voy. p. 316, le nom du *garouda*), ni non plus à l'influence proprement malaise. Les deux classes d'esprits, esprits de la nature, d'une part (pourquoi M. S. n'y comprend-il pas les esprits du tigre et des autres animaux ?), esprits des hommes, de l'autre, semblent être également pourvues de pouvoirs divins, sauf que ceux de la dernière catégorie semblent être, chose extraordinaire en pays malais, plutôt des esprits funestes. Les mythes sont assez simples, sauf la tradition de Si Nibong (palme nipa) qui, selon nous, doit contenir des éléments hétérogènes, mais intéressants (p. 312, sq.).

Sur le rituel nous n'avons pas grand'chose à signaler. Un chapitre tout entier est consacré aux langages tabous (II, p. 414, sq.). Et pour le reste rien ne fait exception au matériel et au moral ordinaires des rites malais; nous ne voyons à noter de suite que le curieux rituel du souhait sur la « place aux souhaits » chez les Mantras (II, p. 326, 327). Les rituels funéraires sont ou mal décrits ou, déjà, partiellement en lambeaux.

Pour en finir avec les tribus malaises, notons les bonnes études sur les modes d'habitat (I, p. 186, sq. avec le début de la longue maison), sur l'organisation sociale (I, p. 506, sq., voy. surtout les débuts curieux *d'adat*, loi orale versifiée), sur la chefferie. Il faut remarquer l'absence relative des rites d'initiation, et un type assez curieux de rites et d'usages matrimoniaux (p. 75, sq.).

Digitized by Google

II. — Le groupe de sociétés le plus intéressant est aussi celui sur lequel MM. Skeat et Blagden nous donnent le moins de renseignements personnels. C'est le groupe négrito ou Semang. Au moins nous donnent-ils une excellente discussion des documents de Vaughan Stevens, et en particulier de la théorie. qu'on avait eu le tort d'admettre trop facilement, de l'art magique de ces tribus (chap. IX, I, p. 395, sq.). Cet ethnographe avait soutenu deux thèses. D'abord selon lui, c'était la fleur qui avait servi de thème au développement de tout l'art décoratif, si développé et qui enrichit de mille motifs géométriques les peignes des femmes, les tatouages des hommes, les carquois et tubes à charmes, et constitue les hypothétiques marques de propriété personnelles. La démonstration négative de MM. Skeat et Blagden apparaît définitive, et la théorie de l'origine florale paraît n'avoir eu pour fondement qu'un contre-sens assez explicable et ne pouvoir être conservée que pour un très petit nombre de faits. L'art des négritos de Perak, art qui s'est étendu sur toute la Péninsule, est bien, comme les autres arts primitifs, à thèmes primitifs animaux et humains. La deuxième thèse de Vaughan Stevens était la valeur magique de ces décors. MM. S. et B. nous semblent au fond l'admettre : la plupart semblent en effet avoir pour effet de donner de la vertu aux flèches ou aux charmes, d'écarter les maladies. Et quoique nos auteurs semblent assez sceptiques en ce qui touche les « bambous de naissance et de mort » (I, p. 411) et les bambous mythiques, comme les objets existent et comportent au fond l'interprétation que Vaughan Stevens en donnait, nous ne voyons pas de raison pour ne pas en admettre l'authenticité, et la valeur religieuse. Que si un certain nombre des histoires de V. Stevens sur les Sna-huts, auteurs mythiques de ces dessins, sont évidemment des fables, des contes à endormir un ethnographe un peu critique, il n'en est pas moins certain, à notre avis, qu'il doit y avoir, là-dessous, des faits importants.

Ces faits doivent se rattacher, chez les Semang, à la notion qu'ils ont de la naissance et de la mort et sur laquelle MM. S. et B. ne doutent pas de la véracité de ce qu'en a dit surtout V. Stevens (voy. II, p. 216, cf. p. 192, 225 les textes principaux). La voici résumée : l'âme est de la dimension d'un grain de maïs, rouge comme du sang. La future mère va à l'arbre le plus proche qui soit de l'espèce de son « arbre natal », elle le décore de feuilles odoriférantes et de fleurs, se couche dessous, tue l'oiseau, faisan argus, qui est porteur de

Digitized by Google

l'âme et réside dans l'arbre, mange cet oiseau, et, de ce fait, conçoit. Le faisan argus est aussi l'oiseau qui recueille l'âme du mort en consommant le fruit de l'arbre mortuaire et natal. Le nom semble dériver de l'arbre natal spécifique. Certes tous ces faits, extrêmement délicats à observer, demandent une vérification qui seule pourra nous donner confiance dans les dires de V. Stevens. Mais, pour nous, ils sont vraisemblables jusqu'au plus minime détail, et nous ne craindrions pas de rapprocher, comme des équivalents, ces notions et les « bambous décorés de naissance et de mort » qui leur correspondent et les notions et les churinga du Centre Australien. La naissance des espèces animales est d'ailleurs certainement conçue de la même façon en pays Semang, et également associée à des espèces végétales.

Mais trève d'hypothèses, il vaut mieux signaler une remarquable mythologie, dont les auteurs essaient de fixer en partie chacun des traits (II, p. 181, sq.); la fine observation, importante au point de vue de la technologie la plus générale, sur le caractère certainement magique de l'empennage des flèches Semang (I, p. 275), et une définition intéressante au point de vue de la morphologie sociale du nomadisme Semang dans des districts déterminés (I, p. 521, sq.).

Il est certain qu'il faut observer à fond les Semang si on ne veut pas voir la sociologie privée définitivement, sous peu, de faits capitaux pour son développement. Voilà ce qui ressort clairement de la compilation et de la rapide visite de M. Skeat.

III. — Reste le troisième groupe, les Sakai. Chez ceux-ci, V. Stevens avait signalé du totémisme. M. Skeat aidé de M. N. W. Thomas a discuté à fond ses interprétations (II, p. 62). Leur conclusion formelle est que le totémisme n'est pas prouvé (I, p. 65). Il ne nous semble pas pourtant qu'ils aient démontré autre chose que ceci : il n'est pas certain que l'exogamie ait existé chez les Sakai (cf. p. 258), puisque l'auteur de l'affirmation parle au contraire de l'endogamie du clan ; en second lieu la liste des clans n'est ni consistante, ni justifiée par aucun fait. Mais si V. Stevens, nous en convenons, n'est pas très digne de foi et s'il est allé un peu vite en besogne, encore faudrait-il expliquer son erreur, et aussi expliquer sinon ses affirmations concernant le tatouage, évidemment contradictoires, du moins celles qui concernent les « bandeaux d'initiation » (*Année Sociol.*, VII, p. 300).

Digitized by Google

La notion de l'âme est peu étudiée (II, p. 239, sq.), et semble indiquer des faits importants; les divinités le sont mieux, et sur la magie nous avons à indiquer une très intéressante description de séance magique (II, p. 253).

Le droit est presque du système malais, comme la technologie, comme les croyances attachées à la culture du riz; on sera assez frappé par une curieuse obligation d'exercer la vengeance du sang avec l'arme du meurtrier (I, p. 501).

M. M.

A.-E. JENKS. — **The Bontoc Igorot**. *Ethnographical Survey Publications*, vol. I. Manille. Bureau of Public Printing, 1905, p. 266 gr. in-8°.

W.-A. REED. — **Negritos of Zambales**. *Ibid.*, vol. II. I. *Ibid.*, 1904, p. 90.

Le problème de l'ethnographie philippinienne et de la coexistence d'une race négrito et d'une race malaise est depuis longtemps posé, et, depuis Blumentritt, passablement tranché. Ce dont on avait besoin, c'est de monographies approfondies. Le gouvernement Américain (ministère de l'Intérieur) aux Philippines n'a pas perdu de temps pour faire appel aux ethnographes et, sous l'habile direction de M. Jenks, autrefois membre du Bureau de Washington, voici, coup sur coup, deux études techniques, sur deux sociétés intéressantes de Luçon; l'une de ces sociétés semble être l'une des plus primitives du groupe Malais, ce sont les Igorot de Bontoc; l'autre est une société Négrito, malheureusement déjà fort décomposée.

M. J. est trop consciencieux pour se faire illusion sur la valeur des observations qu'il a pu faire concernant le système religieux. Il sait qu'un séjour, fût-il de cinq mois, ne suffit pas dans une société, même extrêmement resserrée comme celle du *pueblo* de Bontoc, mais dont on a à apprendre la langue, et à identifier les principaux traits, sans secours de personne; le temps manque et pour observer le cycle annuel des rites et des usages, et le détail de la mythologie, et les multiples sources de la tradition. Il se contente naturellement d'une rapide et extérieure description, et certes nous avons le droit de penser que des recherches ultérieures y apporteront des retouches. Dès maintenant d'ailleurs, nous devons protester contre des affirmations gratuites du genre de celle-ci :

Digitized by Google

« L'Igorot a personnifié les forces de la nature. La personnification est devenue (*sic*) une seule personne, et aujourd'hui cette personne est un dieu, Lu-ma-wig » (p. 200). Il n'est nullement évident que ce dieu, bien qu'éternel, ait eu rien à faire avec la personnalisation d'une force ou des forces de la nature. C'est un dieu, héros, créateur et civilisateur, et dont les corps des deux fils sont devenus les arbres des deux bois sacrés (p. 205).

Il est curieux, en pays malayo-polynésien, de trouver un grand dieu presque isolé : c'est pourtant ici le cas où, à part ce Lu-mawig, nous ne trouvons que le culte des *anito* (cf. mal. *Hantu*), la plupart semblant d'ailleurs être les esprits des morts (p. 194, sq.). Ils sont objets d'un culte régulier, et en particulier sont associés chacun au descendant (membre du même *ato*, — cf. p. 215, une remarquable cérémonie au cas du changement de clan) porteur du même nom ou auquel leur nom est associé comme celui d'un protecteur (les documents ne nous permettent pas de fixer bien exactement la nuance que présente le phénomène). La distinction entre l'âme des morts et celle des vivants est d'ailleurs bien nette (p. 197). Mais ce qui est le plus singulier, sociologiquement, c'est l'extrême proximité du pays des morts, qui jouxte la frontière de celui des vivants (cf. p. 209, le rite d'invitation des âmes).

Le tableau des fêtes Bontoc est nécessairement sommaire ; le caractère agraire ou naturiste de la plupart des rites publics est très net. Les rites sacrificiels ont des particularités intéressantes. Mais la fonction de la plupart d'entre eux, et le rôle qu'y jouent d'une part les prêtres ou plutôt les hommes qualifiés (fonctions héréditaires suivant l'*ato*) et d'autre part les dieux restent obscurs.

M. Jenks est un spécialiste de la morphologie sociale, de la sociologie économique et de la technologie primitives. Aussi ne nous étonnons-nous pas s'il a attaché à ces phénomènes, plus facilement observables que les religieux, une fructueuse attention. Au surplus leur forme, en pays Bontoc, est des plus curieuse. Morphologiquement, ces Malais primitifs sont parmi les plus avancés de leur famille de peuples. Le pueblo — village dont M. J. donne d'excellents plans — est très dense (2.500 habitants) divisés, sur le sol, en 19 *atos*, groupes de maisons et de familles. Chacun a sa maison des femmes et sa maison des hommes (souvent doubles).

Le pueblo a imprimé, avec une vigueur extraordinaire, son

Digitized by Google

empreinte au sol. Mais c'est là un phénomène technique fort important. Ce peuple a su développer dans son agriculture, celle du riz en particulier, une habileté d'irrigation tout à fait merveilleuse (p. 90); il sait aussi bien que dans les pays les mieux cultivés du monde, de la Chine et du Japon, amener l'eau sur des terrasses, aménagées elles-mêmes le long de pentes extraordinairement escarpées. De cette technologie grâce à laquelle peut se maintenir une population extrêmement dense, dérive naturellement une organisation économique complexe malgré la simplicité apparente de son type. La division du travail est, à première vue, une élémentaire attribution des tâches suivant les sexes, la bonne partie retombant sur les femmes. A plus ample examen, la division est beaucoup plus sérieuse, variant suivant les cultures, suivant les cas, et groupant presque tous les membres de la famille. D'autre part, des formes primitives de salaires, d'échanges de travail (p. 135, 136) de commerce des terres, biens et fruits (p. 96, 97) semblent s'être déjà constituées. La monnaie de riz paraît être d'invention purement Bontoc et avoir grandement servi comme mesure des valeurs (p. 155). Mais le fait le plus notable à notre avis, c'est que, si M. Jenks a raison (p. 114), un pareil niveau de civilisation matérielle ait pu être atteint par une civilisation qui ne sait qu'emprunter ses instruments de fer, et qui semble ne s'être jamais servie originairement que d'instruments de bois.

A une pareille base de la vie en commun devait nécessairement correspondre une organisation juridique fort complexe. Ici nous devons regretter que M. Jenks, sauf en ce qui concerne la propriété foncière et mobilière (individuelle) et le droit successoral (familial), ne nous ait pas donné de renseignements détaillés (p. 159, sq.). Naturellement le système technique des irrigations a créé tout un enchevêtrement, de droits et de servitudes comparable à celui qui est fatal dans des sociétés qui irriguent; il n'y a cependant pour ressortir en ce tissu de phénomènes juridiques, que la curieuse obligation où le propriétaire est d'assister lui-même à la prise de l'eau sur son champ. Mais là où M. Jenks nous laisse décidément dans l'obscurité, c'est en ce qui concerne le groupe appelé *ato*. Pour lui c'est une organisation purement politique et démocratique des familles (p. 167) qui n'aurait rien du clan car la notion de parenté ne s'étend pas à tous les membres de l'*ato*, et ne va pas au delà du cousin germain (cf. p. 35).

Digitized by Google

Mais comme il ne nous dit pas si, en dehors de ce lien de parenté consciente, il n'y a pas de droits spéciaux des membres de l'*ato*, qui s'initient l'un l'autre, qui ont des fonctions religieuses héréditaires par *ato*, qui sont unifiés par la double maison des hommes et la maison des femmes, nous sommes fondés à supposer qu'il y a là, sinon un clan, du moins quelque chose du genre du clan, et nous demandons une enquête supplémentaire avant de souscrire à la netteté de l'affirmation de M. Jenks.

Le droit matrimonial connaît la remarquable coutume du mariage à l'essai dans la maison des jeunes filles, *olâg*, de chaque clan. M. J. en fait même une caractéristique, une espèce de moyen de délimiter la nation, l'aire de civilisation Bontoc, et d'en tracer les frontières (p. 33). La chasse aux têtes est ici un phénomène régulier, avec ses concomitants ordinaires.

Autant les Igorot de Bontoc sont de relativement haut grade dans l'échelle des sociétés, autant les Négritos décimés de Zambales semblent toujours avoir été bas et, si possible, avoir encore dégénéré. La monographie de M. Reed, trop rapide et sommaire nous indique pourtant quelques faits ayant une valeur théorique : une remarquable cérémonie communielle de mariage (p. 58), une étonnante absence de rites funéraires, si étonnante que nous n'y croyons pas (p. 62) ; des cérémonies magiques du type malais et même de nom malais (p. 66).

A. LANG. — **The Primitive and Advanced in Totemism**. *Journal of the Anthr. Inst.* 1905, XXXV, p. 315-336 (Sur le caractère non primitif de la civilisation Arunta).

B. SPENCER. — **Report of the Australian Association for the Advancement of Science**, 1905, p. 380-430.

G. PAPILLAULT. — **Cours de Sociologie : Méthodes générales. Applications aux Australiens**. *Revue de l'École d'Antropologie*, 1905, p. 244-261.

E.-Y. MILLER. — **The Bataks of Palawan**. *Ethnological Survey Publications* Manila, t. I, II et III, 1905, p. 179-189.

Dr SNOUCK HURGRONJE. — **The Achehnese**. Translated by A. W. O'Sullivan. Leiden, Brill, 1906, 2 vol. XXVI-439 p. et IV-384 p., in-8°.

Digitized by Google

P. DUNN. — **Religious rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak, Borneo.** *Anthropos*, Vol I, n° 1.

NAJEEB M. SALEEBY. — **Studies in Moro History, Law and Religion.** *Ethnological Survey Publications (Philippines)*. Manille, 1905, Vol. IV, 1. part, in-8°.

P. HAMBRUCH. — **Die Anthropologie von Kaniët.** *Jahrbuch der hamburgischen wissenschaftlichen Anstalten*, 5. Beiheft. 1906.

Dr A. KRÄMER. — **Hawaii, Ostmikronesien und Samoa.** Meine zweite Südseereise (1897-1899) zum Studium der Atolle und ihrer Bewohner. Stuttgart, Strecker und Schröder, 1906, XIV-585 p., in-8°.

R. MARTIN. — **Die Inlandstämme der Malaiischen Halbinsel.** Jena, Fisher, 1905 (important à tous points de vue, sommaire cependant).

O. RICHTER. — **Unsere Gegenwärtige Kenntnis der Etnographie von Celebes.** *Globus*, 1905, vol. LXXXVIII, p. 154-158. p. 171-175, p. 191-195.

A.-M. RAAD. — **La religion des Gallas.** *Al-machriq*, 1906, n° 9 (mai).

H. SEIDEL. — **Über Religion und Sprache der Tobiinsulaner.** *Globus*, 1905, LXXXVIII, p. 14 sq.

G. BINETSCH. — **Beantwortung mehrerer Fragen über unser Ewe-Volk und seine Anschauungen.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906, p. 34-40 (Dieu créateur personnel ; esprit ; sacrifices ; images ; divination, sorcellerie).

E. NORDENSKIÖLD. — **Uber Quichuasprechende Indianer an den Ostabhängen der Anden, im Grenzgebiet zwischen Peru und Bolivia.** *Globus*, 1905, vol. LXXXVIII p. 101-109. (survivances des anciens cultes dans et hors le christianisme, importantes observations morphologiques).

G. HÄRTTER. — **Sitten und Gebräuche der Angloer** (Ober Guinea). *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906, p. 40-51 (La naissance ; le mariage ; la mort. Le choix du nom ; droit de l'oncle maternel).

Dr STEPHAN. — **Beiträge zur Psychologie der Bewohner von Neupommern.** *Globus*, vol. LXXXVIII, 1905, p. 205-210, p. 216-221.

SPIESS. — **Fetischismus unter den Ewhe Negern in Togo.** *Deutsche Geographische Blätter*, 1906, Heft 4, in-8°.

SPIESS. — **Einiges von den Sitten und Gebräuchen der Evheneger in Togo.** *Deutsche Geographische Blätter*, 1906, Bd. 29, Heft 1, in-8°.

Digitized by Google

A.-G. LÉONARD. — **The Lower Niger and its Tribes**. London, Macmillan, 1906, XXII-564 p., in-8°.

VÉDY. — **Ethnographie Congolaise. Les riverains de l'Uélé.** *Bulletin de la Société Royale belge de Géographie*, 1906, n° 4.

W. GRANT. — **Magato and its Tribe**. *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 166 sq. (Bawenda) (remarquables interdictions concernant les incirconcis).

C. SCHILLING. — **Tamberma**. *Globus*, 1906, LXXXIX, p. 261-264.

TH. KOCH. — **Abschluss meiner Reise in den Flussgebieten des Rio Negro und Yapura.** *Globus*, 1905, vol. LXXXVIII, p. 86-91.

G.-F. WILL and H.-J. SPINDEN. — **The Mandans**. A Study of their Culture, Archæology and Language. Papers of the Peabody Museum, vol. III, 1906, p. 83-219.

R.-B. DIXON. — **The Northern Maidu**. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 1905, XVII, fasc. III, in-8°.

B. — Religions Nationales

Par M. MAUSS

A. ERMAN. — **Die ägyptische Religion**. *Handbücher der Königlichen Museen zu Berlin*. Berlin, Reimer, p. VI-281, pet. in-8°.

Ce livre est un manuel destiné au grand public, et, au fait, à mesurer l'état de l'histoire d'une religion, de la plus vieille des religions que l'on puisse suivre pendant plusieurs millénaires. L'érudition vraie, et le sens critique de M. Erman en font même un livre des plus sûrs, plus sûr que bien des plus considérables. Cependant la nature même des documents, leurs lacunes immenses, ont laissé tellement de place à des hypothèses, à des hypothèses indispensables qu'il faudra pourtant s'en défier (p. IV).

Mais ce ne sont pas les hypothèses conscientes qui sont les plus dangereuses, ni même les interprétations simplistes des figures des dieux (ex. celle d'Osiris dans l'ancienne Égypte, p. 17, sq.), ni même une certaine aptitude aux constructions généalogiques. Ce qui est dangereux, c'est d'avoir tranché sans prudence scientifique, malgré toute la prudence philologique possible, des problèmes comme celui du culte archaïque

Digitized by Google

des animaux (p. 25). Dire que les espèces animales adorées dans les nômes étaient de ces simples « images comme l'homme en fabrique nécessairement quand il veut rendre sensible le supra sensible », c'est non seulement tout interpréter par un symbolisme invraisemblable, c'est encore mépriser intentionnellement toute la question du totémisme Égyptien, posée depuis longtemps. Certes, M. E. nous dit dans sa préface qu'il s'est efforcé d'exposer, sans parti pris, l'histoire de la religion Égyptienne telle qu'elle apparaît « à un observateur impartial qui ne sait rien des théories de la science moderne des religions ». Il ne veut parler ni de fétichisme, ni de divinités chthoniennes (qui en a donc parlé?) ni d'hommes-médecine dans une religion qu'on peut décrire sans employer ces termes. Mais en a-t-il tout à fait le droit? Et toutes les considérations (p. 148) sur la nature de la magie « rejeton sauvage de la religion » ne sont-elles pas inutiles et ne préjugent-elles pas d'une foule de questions historiques et théoriques sur lesquelles nous n'avons pas à nous étendre? Même l'admirable clarté de ce manuel n'autorise pas pareille décision.

Le livre est conçu sous une forme strictement et heureusement historique : les époques et les centres de cultes sont soigneusement distingués.

M. M.

S. LÉVI. — **Le Népal**. *Annales du musée Guimet*. Bibl. d'études, XVII, XVIII. Paris, Leroux, 1905, 2 vol., 392 p. et 411 p., in-8°.

Tout ce que peut donner, actuellement, dans l'état imparfait de la science, sur un royaume hindou, sur une des nombreuses sociétés dont l'ensemble constitue l'Inde, l'histoire aidée de toutes les ressources de l'épigraphie, de la philologie, d'une connaissance étendue des documents européens, sanscrits, chinois (les documents névars et thibétains faisant seuls défaut), ce livre le donne. Il est et sera, nous le craignons, pour longtemps unique dans la littérature indologique. Une préoccupation vive, constante, de rattacher l'histoire des faits passés à l'observation précise des phénomènes sociaux actuels lui acquiert d'autre part une valeur sociologique très particulière. Un sentiment très vif, non seulement des choses de l'Inde, mais encore de leur valeur humaine,

Digitized by Google

fait des chapitres qui nous concernent ici, sur la religion et sur l'organisation sociale, des renseignements précieux. En même temps que l'observateur est excellent, les faits eux-mêmes valent d'être observés, car le Népal est peut-être avec le Kachmir, le seul royaume de l'Inde vraiment hindou.

D'autre part, comme il contient encore du bouddhisme, bouddhisme dégénéré il est vrai, mais disparu du reste de l'Inde, il nous permet de nous figurer ce qu'a pu être, dans une société hindoue, le bouddhisme décadent dans son pays d'origine. Le bouddhisme est celui du Grand Véhicule, celui qu'on appelle, communément et assez injustement, le bouddhisme du Nord. Il n'a plus qu'une existence pâle et même la tradition littéraire a disparu ; le Népal n'est plus qu'un nid à manuscrits. De l'ancienne loi ne subsistent que des principes mal appliqués ; de l'ancienne commune, une société de moines qui se marient, et sont entrés dans un système de castes ; de l'ancienne théorie il ne reste plus que des souvenirs. Et ce qui fleurit, c'est l'ensemble des cultes par lesquels le bouddhisme s'est autrefois lentement dissous dans le brahmanisme victorieux : les cultes des *bodhisattava*, des *dharmapâla*, des divinités civaïtes et tantriques qui pénétrèrent à une date ancienne le bouddhisme. Brochant sur le tout, une sorte d'oubli de la tradition bouddhique nationale, la dynastie et le peuple triomphateur des Gourkhas ayant imposé leur tradition brahmanique, même à l'histoire du pays autrefois bouddhique des dynasties Névars. On a rarement eu, mieux que dans ce livre, l'impression de la faiblesse native du bouddhisme, de sa facile décomposition, et des formes que peut revêtir une grande religion qui meurt.

Le brahmanisme Népalais actuel, lui aussi, a peu affaire avec celui que nous présente la littérature classique, théorique. Du védisme, il ne reste plus que des noms, des fonctions de dieux et des rites épars ; des mythologies et du rituel, de l'épopée ou de Manou, il ne reste qu'une espèce de carcasse vide. Ce qui vit c'est le tantrisme, c'est le système des dieux locaux, des pélerinages, des processions locales, des *yâtrâs* où participent les castes avec leurs fonctions. Ce qui prospère c'est le culte de Dourga, avec les énormes et dégoûtants sacrifices de buffles ; ce qui existait encore récemment c'est le sacrifice humain.

Le caractère à la fois religieux, politique, systématique des castes ; l'histoire de leur formation quasi consciente en pays

Digitized by Google

anaryen, sous l'influence de l'Inde et de brahmanes astucieux qui forcent un pays à s'hindouiser en adaptant, par les pires contradictions, l'hindouisme à des phénomènes apparemment irréductibles, tout cela est excellemment montré et pour les Névars (I, p. 232, sq.), et pour les Gourkhas. Les relations entre familles et castes correspondantes de l'Inde, les insertions diverses dans un système théorique des castes, les relations entre castes sont marquées, à la suite d'Oldfield, mais après une vérification personnelle approfondie. L'organisation politique est à la fois savoureusement hindoue (la base est toujours la commune avec son *pañcayat*), et franchement extraordinaire aujourd'hui chez les Gourkhas (le système de la royauté et de la maréchalerie héréditaire est des plus remarquables). Le système de la propriété est le résultat étonnant d'un mélange de tenure féodale et de hiérarchie administrative annuelle, lié lui-même à toutes les vicissitudes dramatiques d'un pouvoir royal des plus instables.

La seule lacune de ce livre, c'est la relative négligence où sont tenus les phénomènes juridiques sur lesquels existe pourtant, au Népal, une tradition abondante dont le résumé est trop bref. Que l'auteur nous permette de lui signaler, pour lui prouver que nous n'oublions pas de critiquer même le détail, une faute légère (*aghora* pour *ghora*, I, p. 360), et de considérer comme une découverte hypothétique, son interprétation de l'une des figures les plus énigmatiques du panthéon bouddhique, Mañjûçri.

M. M.

E. DOUTTÉ. — **Merrâkech**, Fascicule I. Paris, Comité du Maroc, 1905, p. 408 in-4°.

Voici un livre plein de diversité sur un seul sujet, ou plutôt à propos d'un même sujet : l'unité qui relie une masse de documents, de renseignements, de théories élaborées, d'hypothèses sur les faits, de discussions sur les interprétations est en effet purement géographique. En réalité, M. Doutté nous décrit soigneusement tous les faits sociaux qu'il lui a été donné d'observer sur la route de Merrâkech à Casablanca. Comme sa compétence d'arabisant et de berberisant est grande, comme son zèle et son éducation de sociologue sont très louables, il nous apporte et des observations et, à propos de certaines institutions, de véritables études comparatives.

Digitized by Google

C'est sur celles-ci que nous allons d'abord attirer l'attention.

La plus importante concerne les tas de pierres sacrées que l'on rencontre si fréquemment au Maroc et dont M. Doutté fait un vain effort pour fixer le sens définitif (p. 57-104). Ces tas sont élevés dans différents endroits et pour différentes causes, au passage des cols, à certains points de route, à des termes de frontière, à des places où un homme a été assassiné, auprès de tombeaux, sur des tombeaux de saints. M. D. rattache avec raison aux *Kerkour*, c'est le nom de ces tas, l'usage de déposer des pierres le long des murs des marabout. Tenant compte et de la théorie de Frazer sur ce rite, et de nos travaux, et faisant un tableau fort complet des diverses connexions qui, en pays berbère et arabe, le relient aux divers phénomènes religieux, M. Doutté arrive, croyons-nous, à une solution au moins provisoire : il accepte et la théorie qui y voit un acte destiné à « jeter la fatigue », transférer le mal, et, comme une théorie complémentaire, celle qui y voit une offrande au saint, à l'esprit, et un moyen de sacralisation.

Deux autres monographies concernent d'autres parties de la sociologie : celle sur le Hâïk relève de la technologie et de l'esthétique, de la théorie du vêtement; nous la considérons comme tranchant la question (p. 148, sq.) ; celle sur la fauconnerie est plutôt destinée à satisfaire la curiosité. Bien que faite à propos d'une tribu déterminée, on peut dire que l'étude du jeu de la Kourâ a été entendue d'une façon comparative et qu'elle intéresse la théorie des rapports entre le jeu et la religion, car (p. 325) M. Doutté croit pouvoir affirmer l'origine religieuse et la valeur d'efficacité primitive des combats à la balle dans l'Afrique du Nord.

A côté de cette partie mi-descriptive, mi-théorique, le travail de M. Doutté en contient une presque exclusivement descriptive, cependant sommaire, sur les diverses tribus, moins uniformes qu'on ne supposait, qu'il a rencontrées sur la grand'route de Maroc à la côte. Ce sont particulièrement les Doukkalâ et les Rehamnâ, les derniers surtout. Sur les rites du mariage et de la naissance, sur des notions concernant le nom, sur le système de la divination et des fêtes Rehamnâ, (surtout les fêtes du nouvel an et de l'Ansrâ étudiées comparativement, p. 372 et suiv.) les faits et les interprétations sont dignes d'être retenus ; les indications sur les rites de la pluie au Maghreb viennent compléter la monographie de M. Bel que nous avons citée l'an dernier.

Digitized by Google

On remarquera certainement comme touchant au plus profond des questions de sociologie politique et de morphologie sociale les observations de M. Doutté sur l'absence de frontières, et sur les liens des tribus au makhzen (p. 8, etc.) sur la soi-disant féodalité et l'administration du cherifat.

Nous avons été heureux, tout au cours du travail de M. Doutté, de pouvoir sentir combien l'*Année* a pu être utile à cet observateur sagace, et à ce théoricien ingénieux. Si notre œuvre ici peut susciter la recherche des faits, c'est qu'elle a un valeur pratique, méthodique, qui la justifie.

Nous n'aurions à chicaner M. Doutté que sur des rapprochements trop rapides et sur un respect peut-être trop grand des théories en cours.

M M.

J. CAPART. — **Bulletin critique des Religions de l'Egypte, 1904.** *Revue de l'Histoire des Religions*, 1904, vol. 51, p. 191-252.

J. CAPART. — **Bulletin critique des Religions de l'Egypte, 1905.** *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, vol. 53, p. 307-358, etc.

ED. NAVILLE. — **L'Origine des anciens Egyptiens.** *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, vol. 52, p. 357, sq.

H. A. GILES. — **The religion of ancient China**. London, Constable and Co, 1905.

M. REVON. — **Le Shinntoïsme** (suite). *Revue de l'Histoire des Religions*, 1005, II, p. 33-77 (Utile par ses nombreuses comparaisons).

H. OLDENBERG. — **Indien und die Religionswissenschaft.** 2 Vorträge. Stuttgart, J.-G. Costa, 1906, III, 59, p. in-8°.

J. BARRELET. — **La religion de Babylone et la religion d'Israël.** *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1906, p. 179-203.

A. BOSCHERON. — **Babylone et la Bible**. Code de Hammurabi et Livre de l'Alliance. Thèse, Caen, Imp. Vallin, 1906, VI-107 p., in-8°.

E. KÖNIG. — **Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitschen Religion**, in *Vorträge vor Lehren und Lehrerinnen erörtert*. Langensalza, H. Beyer, 1906, 63 p., in-8°.

M. LÖHR. — **Alttestamentliche Religionsgeschichte** (Sammlung Göschen). Leipzig, G.-J. Göschen, 1906, 147 p., in-16.

Digitized by Google

H. WINCKLER. — **Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient.** Eine Prüfung der Voraussetzungen der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Alten Testaments und der Wellhausen'schen Schule. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1906, 64 p., in-8°.

A. LEFÈVRE. — **L'Italie antique (Origines et croyances).** Paris, Rudeval, 1905, 513 p., in-8°.

J. HARRISON. — **The religion of Ancient Greece.** London, Constable et C°, 1905.

E. ANWYL. — **Celtic religion in prechristian Times.** London, Constable, 1906, 78 p., in-12.

W. A. CRAIGIE. — **Religion of Ancient Scandinavia.** London, Constable, 1906, 84 p., in-12.

C. — *Religions universalistes*

Par M. DE FELICE

ELEANOR HULL. — **Early Christian Ireland.** London, David Nutt; Dublin, Gill et Son, 1905, p. VI-283, in-8°.

Cet ouvrage est le second volume de la collection des *Epochs of Irish History*; il fait ensuite à *Pagan Ireland* du même auteur. C'est un bon manuel, simple, clair et populaire de l'histoire irlandaise. La première partie relate les différents événements politiques qui se sont déroulés depuis l'apparition du christianisme en Irlande jusqu'aux invasions normandes; la seconde est consacrée aux biographies des principaux saints, Patrice, Columelle, Finnian, Brigitte, etc.; la troisième à l'art et à l'architecture de la première époque chrétienne irlandaise. La légende occupe beaucoup de place dans ce travail qui veut être une histoire. Mais, tel quel, il peut être consulté avec profit.

L'organisation des communautés monacales aurait dû être décrite avec plus d'ampleur. Mrs Hull se borne à des indications intéressantes en elles-mêmes, mais peu en rapport avec l'importance du sujet. Quel fut le modèle de ces monastères irlandais d'hommes et de femmes déjà mentionnés dans la Confession de saint Patrice, le Senchus-mor et les anciens textes épiques ? A. Bertrand les rapprochait des communautés de druides (?) ou de *filé*. C'est là une pure hypothèse. Rien,

Digitized by Google

dans ce que nous savons des *filé*, ne nous permet d'affirmer chez eux l'existence d'une organisation semblable. Ces historiens, magiciens, devins, dépositaires des traditions historiques et artistiques, occupaient dans les rites et la société une place bien déterminée. Ils étaient chargés de l'initiation et de l'instruction de la jeunesse, à qui ils devaient enseigner les vieux chants et les éléments de la magie. Ils avaient aussi des attributions juridiques et exerçaient de droit les fonctions d'arbitres ou d'hommes de loi, parfois même celles de chef. Ils jouissaient encore de certains privilèges. Sous peine de vengeance magique ou autre, les rois locaux étaient tenus de les recevoir et de les héberger avec leur suite. Ainsi, ils voyageaient de cour en cour et paraissent avoir mis leur gloire à faire le tour de l'Irlande. Les rapports de filé à filé étaient réglés par une hiérarchie correspondant aux différents degrés de l'initiation. Leur chef suprême, l'*ard-filé*, résidait à la cour de Tara, chez le souverain de l'île.

Dès son apparition, le christianisme trouva en eux de fidèles alliés. La légende raconte même que le premier converti de saint Patrice aurait été l'*ard-filé* Dubhtach. La religion nouvelle adopta leur mode d'initiation et d'enseignement. Les saints sont assimilés aux filés ; comme eux, ils sont les pères nourriciers de leurs disciples. Ils se font accompagner durant leurs voyages d'un nombreux cortège. Ils empruntent également aux filés leurs procédés d'éducation. Mais ce n'est point là encore l'organisation si particulière des monastères irlandais.

Celle-ci paraît être tout simplement la reproduction de la division sociale en *Tuath*, clans et familles. Le sujet est assez important pour qu'il vaille la peine d'y insister. L'Irlande est partagée en un certain nombre de provinces. Chacune comprend plusieurs *Tuath*. Celles-ci sont composées de clans formés à leur tour de familles. Chaque *Tuath* a son clan-chef ; chaque clan, sa famille-chef. Si nous avions des textes nous permettant de suivre dans ses étapes la constitution du monastère, les analogies, sans doute, sembleraient plus frappantes. Mais les documents les plus anciens nous fournissent pourtant des indications qui sont vraiment significatives. Les monastères sont intimement liés aux clans. Dans chaque monastère la succession de l'abbé est limitée au clan du fondateur, puis à la famille-chef du clan propriétaire du sol. En cas d'impossibilité, il faudra choisir dans le clan chef de la *Tuath*.

Digitized by Google

Les communautés filiales sont unies à la communauté mère par des liens identiques à ceux qui régissent les rapports de clan à clan et de famille à famille. Les monastères-chefs appartiennent à la famille-chef du principal clan. La hiérarchie des communautés reproduit celle des familles dans le clan et la somme qu'on est tenu à leur verser pour racheter une offense, le *prix d'honneur*, diffère selon la place qu'elles occupent dans l'organisme général.

Il serait facile de multiplier ces exemples. Partout on retrouve la même adaptation rigoureuse du Christianisme aux formes sociales déjà existantes. C'est là le trait caractéristique des communautés irlandaises. Il est trop général, trop constant, pour n'avoir pas été voulu et imposé à l'origine par une personnalité, qui pourrait bien être, en définitive, le saint Patrice de la légende.

PH. DE FELICE.

R. H. CONNOLLY. — **The early syriac creed**. *Zeitschrift für die Neutestamentl. Wissenschaft*, 1906, nr. 3.

G. GRUPP. — **Zur Beurteilung des Urchristentums**. *Archiv. für Kulturgeschichte*, 1906, Bd. IV, nr. 3.

W. SOLTAN. — **Das Fortleben des Heidenthums in der altchristlichen Kirche**. Berlin, G. Reimer, 1906, XVI-307 p., in-8°.

RIVET. — **Le christianisme et les Indiens de la République de l'Équateur**. *Anthropologie*, 1906, p. 31-101 (Survivance des anciennes religions indiennes dans les mascarades des fêtes chrétiennes).

G. MERCADIER. — **Mohammed et son œuvre**. Thèse, Montauban, Imp. coopér., 1906, 83 p., in-8°.

R. PISCHEL. — **Leben und Lehre des Buddha**. Leipzig, B.-G. Teubner, 1906, VII-127 p., in-8°.

P. DAHLKE. — **Buddhistische Erzählungen**. Dresden, E. Pierson, 1904, 289 p., in-8°.

E. BUONAJUTI. — **Lucian of Samosata and the Asiatic and Syriac christianity of his Time**. *New-York Review*, july 1906. p. 49-65.

Digitized by Google

III. — SYSTÈMES RELIGIEUX DES GROUPES SECONDAIRES LES SECTES, ETC.

Par M. Mauss

M. FRIEDLÄNDER. — **Die Religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu**. Berlin. Reimer, 1905, p. XXX-380, in-8°.

Que le christianisme ait été, au début, à l'intérieur du judaïsme, un mouvement sectaire, c'est ce qui n'est guère contesté par les purs historiens. C'est ce qui est même *a priori* nécessaire, si du moins on n'admet pas l'absolue divinité du Christ. Il faut qu'il ait été l'une des tendances religieuses de ce temps; il faut qu'il ait suivi l'un des courants qui entraînaient, dans des voies diverses, des esprits troublés, une société religieuse mal organisée, en voie de gestation de phénomènes nouveaux et de groupes nouveaux. Le travail de la critique, celui des cinquante dernières années, a été précisément appliqué sur les ouvrages et les doctrines des Juifs de l'époque antérieure et contemporaine de Jésus; des découvertes considérables de documents importants (texte hébreu de l'Ecclésiastique, etc.) ont renouvelé les questions et, si celles-ci sont bien loin des solutions définives, du moins peut-on dire que le problème proprement sociologique des origines chrétiennes a fait un pas. Dans quel groupement, ou plutôt sous l'action de quels groupements, s'est formé le christianisme, celui de Jésus et celui de Paul? Dans quelles circonstances sociales, au milieu de quels mouvements sociaux, au cours de quels réarrangements et recompositions de la société Juive naquirent les doctrines qui triomphèrent, sinon dans le judaïsme, du moins dans le monde gréco-romain. C'est ce que nous commençons à savoir, sans encore tout comprendre parfaitement.

M. Friedländer, après d'autres travaux du même auteur, apporte une contribution à cette étude. Nous dirons même une excellente contribution, à cause de la clarté, de la vivacité d'exposition, et d'un souci très réel de mettre à portée des profanes des problèmes d'exégèse judéo-grecque très délicats. La position intellectuelle de l'auteur est d'ailleurs tout à fait favorable, puisqu'il domine à la fois et la littérature grecque

Digitized by Google

et la littérature hébraïque, rabbinique, et qu'il sait manier les textes du Midrasch et du Talmud mieux que les textes grecs eux-mêmes. Même sa position théologique, que nous marquons pour faire toutes réserves, si elle le dessert, le sert, car une sorte de protestantisme juif du genre de celui qui l'anime d'un beau zèle (p. XXII) lui permet d'aborder sans préjugés rabbiniques sémitiques, sans préjugés d'orthodoxie quelconque, les textes chrétiens et grecs.

La principale théorie de ce livre était, en somme, préparée par de nombreux travaux antérieurs, venus de tout points et, néanmoins, elle est si nettement exposée ici, qu'elle mérite d'être exposée comme une idée neuve. Le christianisme se rattache, comme mouvement social, à de profondes altérations dans la société Juive d'avant Jésus et d'avant Paul. La première altération, et la plus grave, c'est l'existence de la Diaspora, de l'émigration Juive, où, sans perdre pourtant leur individualité, les groupes Juifs perdaient de leur caractère national, constituaient un Judaïsme hellénique. Cette partie détachée de la nation n'en était pas moins en relations immédiates constantes, dans un va-et-vient d'intérêts et d'idées, avec Jérusalem, la Judée, et Israël tout entier : la structure de la société religieuse toute entière en était changée et sa tonalité morale en était comme bouleversée. Besoin de prosélytisme, besoin de conversions des gentils, universalisme (p. XX), tendances philosophiques, tendances ascétiques, mystiques et gnostiques, prédominance du sentiment religieux individuel sur le ritualisme national, voilà ce qui caractérise le judéo-hellénisme de la Diaspora (v. p. XVI, un résumé de la théorie), dont Philon est le plus énergique représentant, dont la rupture, relative, de Paul avec l'ancienne loi est le dernier et définitif effet (v. p. 343, les remarques ingénieuses sur le caractère très libéral, très hellénique, du pharisaïsme de Paul).

Si M. Friedländer nous paraît avoir assez aisément et brillamment triomphé sur ces points encore un peu contestés, tout particulièrement par des savants Juifs, il nous paraît avoir moins bien réussi dans l'analyse qu'il tente du détail des influences de la Diaspora sur le judaïsme à l'époque du Christ et à Jérusalem. Il a raison de faire remarquer l'existence des synagogues des Ciliciens et autres dont parlent les Actes des Apôtres (p. 20) ; il a raison de montrer que la Diaspora et les parties du peuple qui lui étaient immédiatement

Digitized by Google

liées ont toujours échappé au pharisaïsme et qu'elle a été l'élément qui a vaincu avec Paul. Mais où il retombe dans les idées que l'on a déjà maintes fois critiquées chez lui, c'est lorsqu'il ne doute d'aucun des dires, souvent romanesques, de Philon et de Josèphe sur les Esséniens (v. surtout p. 59, sur le nombre des Esséniens) et les Thérapeutes (nous ne contestons pourtant pas à M. F. leur parenté avec le christianisme); c'est lorsqu'il admet, dans son ardeur, le caractère exclusivement juif des Thérapeutes, et lorsqu'il rattache sans hésitation les livres sybillins au judaïsme apocalyptique. Il faut les laisser, comme on doit laisser Philon, dans une athmosphère de syncrétisme et d'hétérodoxie qui n'est déjà plus du judaïsme, même sectaire. (Notons chemin faisant l'ingénieuse identification du démon, d'Azazel, de Bélial avec la civilisation, la dissolution matérielle et morale qu'elle entraînait, p. 306, sqq.).

La seconde altération qu'avait subie la société religieuse en Israël était, à la suite de la crise des Macchabées, la formation des sectes. Ici se pose une question à laquelle, malgré les attaques survenues, M. F. maintient son ancienne réponse. C'est celle des Minim, hérétiques souvent nommés au Talmud, identifiés certainement dans les textes récents de ce recueil avec les chrétiens. M. F. avait cru pouvoir démontrer que les anciens textes, ceux des deux premiers siècles de notre ère, les considéraient comme une secte, hérétique certes, mais nullement chrétienne; ils auraient été une sorte de gnostiques juifs, avant l'Évangile (v. *Année*, III, p. 286). La question est intéressante au point de vue sociologique, car il s'agit d'augmenter d'une unité le nombre des mouvements intérieurs qui tendaient à faire sortir la religion juive de son équilibre national. L'objection de M. Herford, principal antagoniste de M. F., (v. p. 188, n.) à l'identification des Minim avec les fondateurs de la mystique et de la cabbalistique juive, semble victorieuse. Mais d'autre part, celle de M. F. à l'hypothèse de M. Herford et à l'opinion classique est également victorieuse, puisqu'il est évident que les Minim, ne croyant pas à la résurrection, ne pouvaient être ni des Pharisiens, ni des Chrétiens. Et nous conclurons que s'il faut certes considérer les Minim comme une nouvelle secte, nous ne savons pas très bien ce qu'elle pensait.

Le Talmud nous parle encore (et aussi les Midraschim) d'un autre groupe sectaire, les « gens du pays », que l'on n'a

Digitized by Google

pas coutume de considérer, dans l'histoire des sectes. Il nous semble que M. F. réussit à démontrer que ce ne sont pas de grossiers personnages, peu instruits; qu'ils avaient une doctrine, que cette doctrine n'était pas celle des Pharisiens, qu'ils avaient un rituel synagogual, et qu'ils purent être le milieu véritable, d'élection ouvert à l'influence de Jésus (p. 79). C'est à ce groupe religieux que M. F. rattache, par des preuves bien ténues mais non invraisemblables, le mouvement de Jean-Baptiste (p. 106-107). Malheureusement, toutes les tentatives qu'il fait pour fixer la doctrine de ces *am ha-arez* nous semblent *a priori* vouées à l'échec, vu la pauvreté des documents. Et dire que c'était l'esprit messiannique sous sa forme apocalyptique qui les animaient, c'est exprimer une possibilité, une vraisemblance, dire qu'ils étaient antipharisiens; c'est ne rien ajouter aux nécessités même de l'évidence.

Il reste pourtant ceci : c'est qu'il dut y avoir des milieux religieux qui n'étaient ni le milieu lévitique, ni les deux sectes classiques des Pharisiens et des Sadducéens, ni les groupements ascétiques et anachorétiques de Judée et du judaïsme Alexandrin, Thérapeutes et Esséniens; c'est que ces milieux étaient imprégnés d'idées étrangères au ritualisme mosaïque pur, peut-être étaient-ils des milieux mystiques. Il reste encore, et c'est ce que M. F. excelle à mettre en lumière, que c'est dans l'ensemble de ces mouvements religieux, dans ces groupes décomposés et pourtant fortement unis par un enthousiasme commun que s'est constitué, au moins pour partie, le sentiment religieux de l'individu (p. 4, p. 338, etc.) Ce point est d'ailleurs, sociologiquement, l'un des plus importants, s'il est vrai que la principale nouveauté du Christianisme a été de reconnaître un rôle religieux à la conscience de l'individu.

Nous n'adresserons pas d'objections de détail à M. Friedländer, elles seraient inutiles et faciles (le grec est très mal imprimé). Mais nous voyons à faire deux observations d'ensemble. L'étude du judaïsme apocalyptique, de la littérature apocryphe et hellénistique, celle des sectes, ont depuis quelque temps fait perdre de vue les résultats des grandes recherches d'ensemble, de celles de Schürer, de celles plus anciennes de Lœb par exemple. Le mouvement religieux décisif dans Israël nous semble avoir été non seulement la formation des sectes, mais surtout celle de la synagogue, d'un rituel surtout précatif, en dehors du temple, d'une société religieuse populaire

Digitized by Google

en dehors du sacerdoce. C'est lui qui fait apparaître et le vieux messianisme et l'apocalypse, tissu de mythes et d'espérances populaires, et aussi l'individu noyé jusque là dans le culte national ou familial, ou dans le chœur de la communauté qui chante dans les psaumes. De la synagogue se détachent, comme de simples épiphénomènes, les sectes : Esséniens, sorte de moines, Pharisiens, Sadducéens, *Minim* et *Am ha-arez*. C'est elle qui est la mère et non pas une sorte de judaïsme vague, une sorte de religion qui n'était plus celle du code sacerdotal et qui n'était pas celle des pieux et des sages. Que la synagogue se soit formée sous la double pression d'une lutte populaire contre le pontificat et des juifs de la Diaspora qui ont eu de tout temps leur culte, c'est ce dont il n'est pas possible de douter.

En second lieu nous devons protester contre une tendance trop étroite et trop généralement suivie en ce moment de ne considérer, en dehors du judaïsme, que le monde hellénique et, à la rigueur, babylonien, comme ayant contribué à la naissance du christianisme. La Diaspora juive en particulier, si elle a eu quelque action sur le judaïsme, si elle a été l'origine de quelques traits du christianisme débutant, n'eût pas eu cette importance si elle n'avait été que judéo-gréco-babylonienne. Elle était aussi Syrienne, Égyptienne, Anatolienne, etc. Pour nous, nous sommes frappés que Paul ait été de Tarse, du pays où les dieux sont morts et sacrifiés, et comme M. Frazer l'a fait, nous ne nous étonnons pas de la rapide extension du christianisme en Asie-Mineure. Il est vrai que M. Friedländer et ses devanciers eussent été bien embarrassés de nous parler de l'influence de cette Diaspora, vu l'absence de textes. Mais les textes sur les autres *Diasporai* ne valent pas grand chose, et l'on disserte plutôt qu'on ne travaille sur eux. Il nous semble en tout cas qu'il est juste de marquer la dimension d'un phénomène, même d'un phénomène qu'on ne peut décrire suffisamment.

M. M.

G. SIMMEL. — **The sociology of Secrecy and of secret Societies**. *The American Journal of Sociology*, juin 1906, vol. XI, fasc. 4, pp. 444-499.

E. MONTET. — **Les Zkara du Maroc**. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, vol. 52, p. 418, sq.

Digitized by Google

P. ALPHANDÉRY. — **De quelques faits de prophétisme dans des sectes latines antérieures au Joachimisme.** *Rev. de l'Histoire des Religions*, 1905, vol. 52, p. 177-218.

J.-P. QUENTEL. — **Andocide et les mystères d'Eleusis.** *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1906, p. 289-320 (Description et explication sans grande originalité des mystères d'Eleusis).

H. HAAS. — **Die Kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus.** *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*, 1905, p. 157-222.

E. BISCHOFF. — **Im Reiche der Gnosis.** Die mystischen Lehrer des jüd. und christl. Gnostizismus, des Mandäismus und Manichäismus und ihr babylonisch-astraler Ursprung. Leipzig, Th. Grieben, 1906, VIII-47 p., in-8°.

J.-A. NICHOLSON. — **A historical Inquiry concerning the Origin and Development of Suflism**, with a list of definitions of the terms Sufi and Tasawwuf, arranged chronologically. *Journal of the Royal Asiatic Society*, avril 1906.

W. BARRY. — **Persian Mystics. I. How they rose.** *New-York Review*, oct. 1906, p. 135-145.

A. L. M. NICOLAS. — **Seyyèd Ali Mohammed, dit Le Bâb.** Paris, Dujarric, 1905, 458 p., in-8°.

A. L. M. NICOLAS. — **Le Béyân arabe**, le livre sacré du Bâbysme de Seyyèd Ali Mohammed, traduit de l'arabe. Paris, Leroux, 1905, 235 p., in-18.

A. BONNEFONS. — **Le culte de la raison pendant la Terreur.** *Revue des Questions historiques*, juillet 1906, p. 199-222.

IV. — CULTES SPÉCIAUX

Par M. Mauss

J.G. FRAZER. — **Adonis, Attis, Osiris.** *Studies in the History of Oriental Religion.* London, Macmillan, 1906, XVI-359 p., in-8°.

Jamais M. Frazer n'a été plus charmant, plus littéraire, plus clair ; jamais même il ne s'est trouvé sur un terrain où pouvaient mieux le servir son talent de composition et d'exposition, et où une érudition vaste pouvait seule se jouer.

Digitized by Google

Il rassemble les menus morceaux de cultes antiques et en échafaude une poétique reconstitution. De ce monde troublé de l'orient sémitico-égypto-gréco-latin, il ne nous reste que des fragments de documents, des débris de rituels, des lambeaux de mythes vieillis, pourris : de toute cette humanité qui s'agita entre l'Oxus et le Rhin et dont la Méditerranée fut le centre, nous n'avons qu'une histoire éparse, où se mêlent les périodes, les peuples, les faits. Le rituel phrygien d'Attis ne nous est connu que par les fêtes de Rome, le mythe d'Osiris n'est exposé au clair que par Plutarque. Le génie archéologique de M. Frazer se meut à l'aise parmi ces ruines.

Ce volume nous donne un avant-goût de ce que sera la troisième édition, toujours plus monumentale, du « Golden Bough ». Il n'en est qu'un fragment détaché, facilement détachable puisque, à tous points de vue, ces trois personnages divins et leurs trois cultes sont comparables. Ce sont également des cultes spéciaux, comme nous les avons appelés ; ce sont des dieux et des cultes agraires ; des dieux qui meurent et des cultes qui les font revivre ; ce sont enfin des dieux et des cultes d'un même âge social, d'une même civilisation (celle de la Méditerranée postérieure ; M. F., ne remarque pas assez, à notre avis cette unité) ; ils ont même eu, n'en doutons pas, bien avant le syncrétisme Alexandrin ou Romain, des relations historiques, et nous sommes frappés que Byblos, cité phénicienne ait pu ainsi jouer, non pas simplement par suite d'une erreur de lexique grec, un rôle dans le mythe d'Adonis, comme dans celui d'Osiris. Tous ont eu une égale fortune dans le monde méditérranéen. Bien que M. F. ne nous explique pas assez cette chance partagée avec Mithra et le Christ, il a dû y avoir des raisons à cela, qu'il est sociologique de supposer, mais qui en tout cas sont une preuve de plus d'une parenté réelle entre phénomènes, et du droit que l'auteur a de les grouper. Quarante cinq pages de la 2e édition du *Rameau d'or* deviennent donc un livre harmonieux et naturel.

Les principales additions aux thèses essentielles trouvées et prouvées dès 1890 consistent : 1° en descriptions plus étendues (les textes sont traduits souvent *in extenso*, les rituels mieux décrits), en analyses plus approfondies où on cherche à voir les multiples faces et les diverses connexions de ces rituels et de ces cycles de représentations religieuses. Ainsi Osiris n'est plus étudié seulement comme un dieu de la végétation

Digitized by Google

et de la lune, mais aussi comme un dieu des morts (III, III. 2; III, IV, 4), un dieu solaire (III, VII); comme un roi (III, X); 2° en une extension, encore plus considérable, donnée au cercle des comparaisons. Celui-ci embrasse maintenant tout le domaine de l'Asie antérieure, et du monde Égéen.

Il y a de plus une addition en quelque sorte méthodique. On dirait que M. F. ne considère plus ces pratiques et ces croyances comme des espèces de pièces de musée, des échantillons curieux qu'il fait figurer dans son immense collection des produits humains. Il a une préoccupation, fort légitime, de les situer dans leur milieu. Seulement il ne débute que par un seul élément des conditions qui ont causé ces cultes, par l'élément géographique (p. V), l'« environ physique ». De là cet effort, très grand, pour rattacher les mythes Anatoliens et Syriaques du dieu brûlé, d'Hercule-Crésus-Sardanapale, aux phénomènes volcaniques et aux notions antiques qui leur étaient connexes (p. II, VII). De là aussi de nombreuses découvertes de détail : la localisation précise du culte en détermine de nombreux aspects (p. 14, p. 76-77). De même pour fixer les dates des fêtes d'Osiris, et certains thèmes de son mythe, l'auteur fait la plus grande attention aux dates des crues et baisses du Nil, aux dates des semailles et des récoltes (la même question est également traitée pour Adonis, (p. 127, p. 152).

Nous sommes très loin de nier l'importance d'un pareil replacement du mythe et du rite dans leur cadre naturel. Nous croyons que M. F. a fait, en cette tentative, un sérieux progrès de pensée. Mais nous n'estimons pas suffisant ce progrès. Le milieu cosmique ne presse sur les phénomènes religieux que par l'intermédiaire de tout le milieu social. et, en particulier, par l'intermédiaire des autres phénomènes religieux. Nous sommes personnellement incompétent en ce qui concerne l'Égypte, mais nous sommes bien sûr, surtout si M. Loret a raison de supposer du totémisme, ou s'il en restait seulement d'importantes traces en Égypte, que l'interprétation purement naturiste d'Osiris n'est pas encore complète. La lutte contre Set-Typhon, la position d'Horus comme fils du dieu, demandent d'autres explications que celles à la fois trop lointaines et trop directes que donne M. F. Aussi bien, à propos d'Adonis, pouvons nous compter comme une véritable trouvaille sociologique de M. F., sa théorie des dieux-rois Syriens, Phéniciens, Cypriotes, Ciliciens, Lydiens, sacrifiés. Nous aimons moins l'explication trop simple du

Digitized by Google

mariage d'Osiris avec Isis sa sœur par le « mother right » égyptien (p. 320). Qu'est-ce qui prouve cette liaison des faits, et est-ce que l'usage Pharaonique ne dérive pas au contraire du mythe royal ? Mais sous ces réserves il y a un progrès vers la méthode sociologique de la part d'un de ceux qui ont le plus contribué à classer et à éclaircir les faits du point de vue de l'archéologie et de l'anthropologie (v. p. 289, la théorie de la confédération des cultes locaux en Égypte).

Le domaine des comparaisons est naturellement infini. Rappelons pourtant à M. F. que nous avons signalé chez les Hopis des rites admirablement nets de « jardins d'Adonis », plus nets que le rite sommaire que signale M. Fewkes (p. 140, n. 5).

M. M.

A. CHEVRIER. — **Note relative aux coutumes des adeptes de la Société secrète des Scymos, indigènes fétichistes du littoral de la Guinée**. *Anthropologie*, 1906, p. 358-376.

E. NAVILLE. — **Le dieu de l'oasis de Jupiter-Ammon**. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, janvier-février 1906, p. 25-32.

G. FOUCART. — **Recherches sur les cultes d'Héliopolis**. *Sphinx*, 1906, vol. X, p. 160-225.

E. AMÉLINEAU. — **Le culte des rois préhistoriques d'Abydos**. *Journal asiatique*, mars-avril 1906, p. 233-272.

G.-H. SKIPWITH. — **Ashthoreth, the goddess of the Zidonians**. *Jewish quarterly Review*, july 1906, p. 692-714.

G. COLIN. — **Le culte d'Apollon Pythien à Athènes**. *Bibl. des Ec. Fr. d'Athènes et de Rome*. Fasc. 93. Paris, Fontemoing, 1905, 178 p., in-8° (La procession d'Athènes vers Delphes).

J. RENDEL HARRIS. — **The Cult of the heavenly Twins**. Cambridge, University Press, 1905, III-160 p., in-8°.

TH. LEFORT. — **Notes sur le Culte d'Asklépios**. *Le Musée Belge*, 1905, IX, p. 197-214, p. 215-221, 1906, X, p. 21-38, p. 101-126 (Relation d'un culte avec la médecine).

LALA DINA NATH. — **The Cult of Mian Bibi in the Panjab**. *Indian Antiquary*, 1905, XXXIII, p. 125-131 (Culte de saint musulman).

W. M. RAMSAY. — **The Peasant-God**. The Destruction and restoration of agriculture in Asia Minor. *The contemporary Review* 1906.

Digitized by Google

FR. OELS. — **Der Wodan-Kult, sein Recht und Unrecht** (*Christentum im Zeitgeist*, VII). Sttugart, M. Kielmann, 1905, 30 p., in-8°.

FR. CUMONT. — **Les cultes d'Asie-Mineure dans le paganisme romain**. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1906, I, p. 1-24 (Transformation de ces cultes à Rome ; leur absorption).

FR. CUMONT. — **Les mystères de Sabazius et le judaïsme**. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1906, janvier-février, p. 63, sq. (Influence des colonies juives sur un culte spécial, qui devient un culte mixte.)

J. BLOETZER. — **Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums**. *Stimmen aus Maria-Laach*, 1906, nr. 10.

V. — CROYANCES ET PRATIQUES DITES POPULAIRES

Par M. HUBERT

P. SÉBILLOT. — **Le Folk-lore de France** : t. II. *La Mer et les eaux douces*. Paris, E. Guilmoto, 1905, p. 476 in-8°.

M. Sébillot continue son histoire merveilleuse de la nature. Nous avons eu les on-dit du ciel et de la terre, nous avons maintenant la légende des eaux. Le principe une fois admis, reconnaissons qu'il est suivi avec beaucoup de méthode. On distingue la mer et ses rivages, les îles et les grottes. Un chapitre traite des envahissements de la mer et nous avons la bonne fortune d'y trouver un groupe compact de mythes, contes et légendes. Quant aux eaux douces, fontaines, puits, rivières et eaux dormantes sont scrupuleusement traités à part. Dans chaque subdivision, une même méthode d'exposition est suivie. On passe des centres d'origine aux hantises, puis aux propriétés, puis aux faits de culte. La place donnée à ceux-ci est quelquefois considérable ; pour les fontaines, c'est un chapitre entier. Malgré ce mauvais plan, M. Sébillot réussira peut être à faire un bon livre. Bien qu'il ait négligé la recherche méthodique du folk-lore ancien, son recueil de faits est plus qu'estimable. Ce qui nous choque, c'est qu'ils ne soient pas groupés en raison de leur nature, ni de leur provenance, que les facéties se mêlent aux mythes, que les thèmes issus de la littérature classique ou de la topographie se mêlent à ceux

Digitized by Google

qui ont été apportés de Germanie ou de Grande-Bretagne, sans qu'aucun effort soit fait pour les démêler. Un livre comme celui de M. Sébillot, n'étant pas un recueil de documents, doit présenter des faits relativement élaborés. Nous attendions de la science de M. Sébillot qu'il eût fait faire quelques pas en avant aux études de folk-lore.

H. H.

W. CAREW HAZLITT. — **Faiths and Folklore.** *A Dictionary of National Beliefs, Superstitions, and Popular Customs, past and current, with their classical and foreign Analogues, described and illustrated. Forming a new edition of The Popular Antiquities of Great Britain, by Brand and Ellis*, etc. Londres, Reeves et Turner, 2 vol. in-8°. C. R. intéressant de Höfler in *Arch. f. Anthr*, 1905, III, p. 231-232.

N.-W. THOMAS. — **Bibliography of Folk-Lore.** London, D. Nutt, 1906, 36 p. (excellente).

W.-H.-D. ROUSE. — **Presidential Address.** *Folk-Lore* 1905, p. 14-27 (Folk-Lore grec ancien et grec moderne comparés).

Dr A. HELLWIG. — **Der kriminelle Aberglaube in seiner Bedeutung für die gerichtliche Medizin.** *Ärztlich Sachverständiger-Zeitung*, 1906, n° 16.

W. FISCHER. — **Aberglaube aller Zeiten.** Suttgart, Strecker und Schröder, 1906, 3 vol. 101, 95 et 103 p., in-8°.

G. SCHLAUCH. — **Sachsen in Sprichwort.** Leipzig, G. Schönfeld, 1905.

J. ALOIS. — **Sitte, Brauch und Volksglaube im Deutschen West-Böhmen.** Kag Calve. XVII-458 p., in-8°.

EDER. — **Volkstümliche Uberlieferungen aus Nord-Böhmen.** *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1906, Heft 6, in-8°.

KOSTIAL. — **Zur krainer Volkskunde.** *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1906, Heft 6, in-8°.

JOHN. — **Volkstümliches im Freischütz.** *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1905, n° V-VI.

CH. SQUIRE. — **The Mythology of the Bristish Islands.** Londres, Blackie, 1905, X-446 p., in-8°.

GUILLOTIN DE CORSON. — **Vieux usages du Pays de Châteaubriant.** Nantes, L. Durance, 1905, 49 p., in-8°

Digitized by Google

W. HERTZ. — **Gesammellte Abhandlungen.** hergg. v. F. von der Leyen. Stuttgart et Berlin, Cotta Nachf. 1905, VI-319 p., in-8°. (Nombreuses études de folk-lore excellentes, (rassemblées à la mort de l'auteur).

K. KNORTZ. — **Zur Amerikanischen Volkskunde.** Tübingen. Laupp, 1905. 70 p., in-8° (Recueil intéressant de superstitions du grand monde, du monde bourgeois, des paysans aux États-Unis).

R.-M. LACUVE. — **Contribution au Folk-Lore du Poitou** (Deux-Sèvres). *Revue des traditions populaires*, 1905, p. 319-327.

C. FRAYSSE. — **Le Folk-Lore du Baugeois.** Recueil de légendes, traditions, croyances et superstitions populaires. Baugé, R. Dangin, II-193 pp., in-18.

C. FRAYSSE. — **Au pays de Baugé.** *Revue des traditions populaires*, 1905, p. 11-15, p. 172, p. 301, p. 356-368.

F. TETZNER. — **Zur Volkskunde der Bulgaren in Ungarn.** *Globus* 1906, XC, p. 138 sqq.

M.-J. LEITE DE VASCONCELLOS. — **Religiões de Lusitania.** Lisbonne, Imprimerie nationale, 1905, XL-441 p., in-8°.

M.-N. VEKANTASWAMI. — **Eclipse Tales among the Telugu, Thunder, A Telugu Superstition.** *Indian Antiquary*, 1905, XXXIV, p. 179-176; **Some Telugu Folk-Songs**, *ibid.*, p. 186-189; **Folk-Lore from the Dakshina Desa**, *ibid.*, p. 210-213.

G. SUBRAHMIAH PANTULU. — **The Folk-Lore of the Telugu.** *Indian Antiquary*, 1905, XXXIV, p. 87-91, p. 122-124 (Contes).

F. THIEL. — **Das** Kojitsu Sôsho (*Sammlung alter Gebraüche*) **des Teijô.** *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*, 1905, p. 133-156.

M. OSTWALD. — **Japanische Hochzeitsgebraüche.** *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*, 1905, p. 251-272.

R. CROON. — **Grussformeln russischer Bauern im Gouvernement Smolensk.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 166-171.

M.-L HODGSON. — **Some Notes on the Huculs.** *Folk-Lore*, 1905, p. 49-56 (Adaptation d'un travail polonais).

M. MARCHIANO. — **La Rondinella.** Carme nuziale albanese inedito con parafrasi, publicato da un manoscritto del secolo XVIII con prefazione. Foggia, tip. de Nido, 1906, XXI-16 p., in-8°.

Digitized by Google

O. SCHULTE. — **Spottnamen und Verse auf Ortschaften im Nördlichen Oberhessen.** *Hessische Blätter für Volkskunde*, 1905, p. 142-167.

MEIER. — **Volkstümliches aus dem Frei-und Kelleramt.** *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 9e année, nos 2, 3, 4.

ZAHLER. — **Rätsel aus Münchenleuchsee.** *Schweizerisches Archiv. für Volkskunde*, 9e année, nos 2, 3.

ROSSAT. — **Les Paniers.** *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 1905, nos 2, 3, 4.

P. DREWS. — **Das Abendmahl und die Dämonen.** *Hessische Blätter für Volkskunde*, 1905, IV, p. 176-205 (Folk-Lore de l'Eucharistie).

E. FUEDLI. — **Bärndutsch als Spiegel bernischen Volkstums** I. *Luzelfluh*. Berne. Francke, 1905.

DIEHL. — **Kleinere volkskundliche Mitteilungen aus Archivalien.** *Hessiche Blätter für Volkskunde*, 1905, IV, p. 206-210 (Saint-Jean ; offrandes votives ; sorcellerie).

M. HÖFLER. — **Kröte und Gebärmutter.** *Globus*, 1905, vol. LXXXVIII, p. 25. sqq.

F. HERMANN. — **Eine Geisterbannung im Schlosse zu Darmstadt**, 1717-1718. *Hessische Blätter für Volkskunde*, 1905, p. 167-176.

P. TOLDO. — **Aus alten Novellen und Legenden.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 60-74, 129-137.

Dr W. ULE. — **Heimatkunde des Saalkreises**, einschliesslich des Stadtkreises Halle. Halle Buchhandl. des Waisenhauses, 1906, in-8o.

R. PETSCH. — **Das fränkische Puppenspiel von Doktor Faust.** *Zeitschrift de Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 245-260.

R.-Fr. KAINDL, — **Deutsche Lieder aus Rosch (Bukowina)** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 260-274.

VI. — LA MAGIE

Par MM. Hubert, Mauss et Bianconi

M. MAUSS. — **L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes** (École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses. Rapport annuel, 1904. (Publié en 1905.)

Ce mémoire, dont il n'a rien été dit l'année dernière, faute

Digitized by Google

de place, et parce que nous aimons mieux parler des autres que de nous-mêmes, contient une petite partie des pièces justificatives de notre *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (*Année sociologique* t. VII) et en prépare l'achèvement. Notre travail était en partie critique et destiné à rectifier la théorie de la magie en honneur dans l'école anthropologique. Cette théorie fait de la magie une fausse technique ayant pour principe la croyance aux actions et réactions sympathiques. Les faits rassemblés ici montrent sans conteste que, si le magicien obtient des réussites extraordinaires, c'est qu'il est doué lui-même d'un pouvoir, dont la notion est assez distincte, qui ne se confond pas avec la vertu des méthodes qu'il emploie, qui ne se confond pas tout à fait avec sa science et dont il sait assez bien comment il l'a acquis. L'idée de ce pouvoir n'appartient pas exclusivement au magicien. Elle existe aussi dans la société et c'est elle qui fonde le crédit qu'y trouve la magie.

L'étude de cette notion de pouvoir magique était la partie positive de notre travail. Il s'agit ici particulièrement de la façon dont ce pouvoir est acquis. Il l'est par héritage de sang, mais rarement. Il l'est surtout par révélation et par initiation mais ces deux méthodes se confondent. Dans le premier cas, les agents sont des esprits, esprits des morts, spectres totémiques, esprits de la nature, toutes espèces peu distinctes. Dans le deuxième, les agents sont des magiciens. Magiciens et esprits exécutent les mêmes actes avec le même résultat. Si bien que, vraisemblablement, les récits qui nous sont faits de révélations surnaturelles sont la transcription déformée, imaginative et mythique, d'initiations par des magiciens. Au cours de ces révélations et de ces initiations, le magicien change de personnalité, de qualité. L'idée qu'il a de lui-même et que ses frères ont de lui en est profondément modifiée.

Il est à noter que l'exaltation du magicien et ses hallucinations ont des formes constantes, si constantes qu'elles ne sont pas communes au groupe local, à la tribu, mais même à l'ensemble des tribus du même sang. L'extase du magicien est réglée : elle est indiquée et sa place est marquée dans les cadres sociaux. Sa frénésie se nourrit de représentations qui n'appartiennent pas à lui seul. Il se donne une attitude en face des choses sociales et de la société. Il s'apprête à tenir un rôle dans la société, à y remplir une fonction avec l'aide des fonctionnaires de cette fonction. Il retrouve enfin dans

Digitized by Google

ses hallucinations de particulier ce que la société a vu surgir de ses hallucinations collectives.

Reste à compléter l'étude de la qualification magique distinguant la magie de la religion. Les faits exposés ici reparaîtront dans la suite de notre travail et l'on y expliquera, par exemple, pourquoi M. Mauss ne considère pas comme magiques les cérémonies des faiseurs de pluie, qui sont des cérémonies de clan.

H. H.

A. WIEDEMANN. — **Magie und Zauberei im alten Ägypten** (*Der Alte Orient*, VI, 4). Leipzig, 7. C. Hinrichs, 1905, p. 32 in-8°.

C'est un aperçu un peu diffus sur les dieux, les temps fastes et néfastes, l'action des hommes et des puissances mystiques. Les arts magiques n'apparaissent qu'à la page 16. Encore s'agit-il surtout de religion et de la puissance, dite magique, des rites. Il y a autre chose à écrire, même pour le grand public, sur la magie en Égypte. Il y a eu une magie proprement dite dans l'ancienne Égypte, et la nouvelle Égypte contemporaine de l'hellénisme a élaboré avec celui-ci une magie qui a tenu dans l'histoire de notre civilisation une place assez importante.

H. H.

M. C. SCHADEE. — **Bijdrage tot de Kennis van den Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan.** *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1905.

Cette partie du grand travail de M. S. porte sur des faits intéressants, étudiés à fond. Elle concerne le shamanisme des Dayaks de Landak, non seulement les diverses sortes de shamanes (n° 51-52) avec leurs divers pouvoirs, mais encore les méthodes générales de leur activité rituelle et mystique. Le détail des rites préparatoires, des danses et des formules; leur rôle dans la grande fête des morts, le Tiwah, leurs relations avec les dieux et les âmes, sont particulièrement bien étudiés.

M. M.

LYNN THORNDIKE. — **The Place of Magic in the intellectual history of Europa.** *Studies in history, economics and*

Digitized by Google

public law, edited by the Faculty of political science of Columbia University, vol. XXIV, nr. 1, 1905, New-York, Columbia Un. Press. p. 110 in-8°.

L'intention de l'auteur est révélée par une note de la page 55. Il veut en réalité opposer à la thèse de White, qui fait le christianisme responsable de l'occultisme du moyen âge, sa thèse, qui est que la magie a toujours été plus ou moins mêlée à la science (p. 35). On s'explique ainsi son premier chapitre sur la magie dans la science du moyen âge. Les rapports de la magie et de la science ne sont d'ailleurs pas définis. M. Th. s'en tient aux représentations que le vulgaire joint à ces deux mots. Il est préférable de ne rien dire de son hypothèse sur l'origine de la magie (p. 31).

L'ouvrage contient une revue rapide de quelques croyances magiques que l'on peut trouver dans Pline, dans Apulée, dans Philon, dans Sénèque, dans Ptolémée et dans les livres hermétiques. M. Th. ne néglige pas non plus les adversaires de la magie : Cicéron, Favorinus, Sextus Empiricus. Ils sont pour lui l'expression la plus achevée du scepticisme antique. Pour le reste, il a bien noté que les auteurs en qui il retrouvait des croyances magiques se défendaient de magie, mais il n'est pas allé jusqu'à apercevoir tout ce qu'il pouvait y avoir de juridique et de moral dans la notion de magie.

A. B.

A. HELLWIG. — **Die Beziehungen zwischen Aberglauben und Strafrecht**. *Schweizerisches Archiv für Volskunde*, 1906, Heft. 1, in-8°.

LÖWENSTIMM. — **Aberglaube und Gesetz**. Ein Kapitel aus der russischen Rechts und Kulturgeschichte. *Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik*, 1906, Bd. XXV, nr. 1 et 2.

J. HUGUET. — **Superstition, magie et sorcellerie en Afrique.** *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1905, p. 259-260.

P. VAN THIEL — **Le Sorcier dans l'Afrique Équatoriale.** *Anthropos*. 1906, t. I.

K. MIURA — **Ueber japanische Traumdeuterei**. *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*, 1906, p. 291-305.

W. L. NASH — **A hebrew amulet against disease.** *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1906, vol. XXVII, nr. 5.

Digitized by Google

P. SCOTT MONCRIEFF. — **A Kabbalistic charm.** *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1906, XXVII, nr. 6.

R. C. THOMPSON. — **An Assyrian Incantation against ghosts.** *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1906, vol. XXVIII, p. 219-227.

C. VIROLLEAUD. — **Note sur le traité d'extispicine babylonien qui porte le titre de « Shuma Sha Tab ».** Paris, Geuthner, 1906, 15 p., in-8°.

J. DE ZWAAM. — **The meaning of the Leyden Graeco-Demotic papyrus.** Anast. 65. *Journ. of the theol Stud.* avr. 1905, p. 418-424.

F. LEGGE. — **Magic ivories of the middle Empire.** *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1906, vol. XXVIII, nr. 4.

V. BRUMMER. — **An early chaldean Incantation of the « Temple not exorcised ».** *Recueil de travaux relatifs à la philosophie et à l'archéologie égyptiennnes et assyriennes*, 1906, vol. XXVIII, nr. 4.

FOSSEY et VIROLLEAUD. — **Textes assyriens et babyloniens relatifs à la divination**, transcrits, traduits et commentés, Paris, Geuthner, 1906, 330 p., in-8°.

J. SPRENGER und H. INSTITORIS. — **Der Hexenhammer.** Zum ersten Male im Deutsche übertragen und eingeleitet von J. W. R. SCHMIDT. — Berlin, Bardorf, 1906, 3 vol. XLVII-216; VI-273 et VII-247 p., in-8°.

L. GÜNTHER. — **Ein Hexenprozess.** Ein Kapitel aus der Geschichte des dunkelsten Aberglaubens. Giessen, A. Töpelmann, 1906, XII, p. 112, in-8°.

E. ALBÈ. — **Autour de Jean XXII. Hugues Geraud, évêque de Cahors.** Cahors, Girma, et Toulouse, E. Privat. 1904, 206 p., in-8° (Envoûtement de Jean XXII, Procès de sorcellerie).

M. EYRE. — **Folk-Lore of the Wye Valley.** *Folk-Lore*, 1905, p. 162-179 (L'article contient surtout d'intéressants renseignements sur la magie et les magiciens).

P. BECK. — **Die Bibliothek eines Hexenmeisters.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 412-424.

O. SCHELL. — **Bergische Zauberformeln.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 170-176.

K. REITERER. — **Beschwörung der heiligen Corona.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 424-427.

FR. HERRMANN. — **Eine Geisterbannung im Schlosse zu Darmstadt (1717/18).** *Hessische Blätter für Volkskunde*, 1905, p. 167-176.

Digitized by Google

G.-L. KITTREDGE. — **Disenchantment by Decapitation**. *The Journal of American Folk-Lore*. 1905, p. 1-14. (Thème de la décapitation et thèmes associés).

R. T. GÜNTHER. — **The Cimaruta : its Structure and Development**. *Folk-Lore*, 1905, p. 132-261 (Amulette dont l'élément principal est la figure d'un rameau de rue).

C. BREWSTER RANDOLPH. — **The Mandragora of the Ancients in Folk-Lore and Medicine**. *Proceedings of the Am. Acad. of Arts and sciences*, 1905, p. 1-51.

B. SOLDATI. — **La poesia astrologica nel quattrocento**. Firenze, Sansoni, 1906, in-8°.

M. BERTHELOT. — **Archéologie et histoire des sciences**. Avec publication du papyrus grec chimique de Leyde et impression originale du *Liber de Septuaginta* de Geber. Paris, Gauthier-Villars, 1906, 382 p., in-4°.

FR. CUMONT. — **L'astrologie et la magie dans l'empire romain**. *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1906, p. 24-56 (Religion astrologico-magique qui se forme sous l'empire. Éléments religieux dans l'astrologie et la magie. Divers facteurs de la magie dans l'empire romain).

A. WIEDEMANN. — **Mumie als Heilmittel**. *Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde*, 1906, Heft. 1.

Dr MAGNUS. — **Die Volksmedizin, ihre geschichtliche Entwickelung und ihre Beziehungen zur Kultur**. Breslau, Kern, 1905, 112 p., in-8°.

E. BERDAU. — **Der Mond in Volksmedizin, Sitte und Gebräuchen der mexikanischen Grenzbewohnerschaft des südlichen Texas**. *Globus*, 1905, LXXXVIII, p., 381-384.

A. HELLWIG. —**Das Einpflöcken in Krankheiten**. *Globus*, XC, 1906, p. 245-249.

VII. — CROYANCES ET RITES CONCERNANT LES MORTS

Par M. Hubert

A. LODS. — **La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite**. Paris, Fischbacher, 1906, p. VIII-292, in-8°.

Cet ouvrage est un honnête exposé de ce qui s'est écrit dans ces dernières années sur les pratiques dont les morts étaient

Digitized by Google

l'objet en Israël et sur le sort qu'on leur attribuait. L'auteur se prononce pour ou contre et quelquefois hasarde timidement une opinion personnelle.

On a beaucoup écrit sur ce sujet. On s'inquiète de décider si les morts chez les Israélites étaient ou n'étaient pas traités comme des dieux. La question est d'importance, car il s'agit en dernière analyse de savoir si la religion d'Israël a jamais ressemblé en quelque chose à celle de quelque *Naturvolk*. On s'est beaucoup moins demandé ce qu'il faut entendre par culte des morts en général, quelles sont les espèces du culte des morts et quelle est la nature de ce culte et de ses espèces. Par malheur, les textes bibliques sont à cet égard trop courts et trop peu clairs. Ils nous disent mal ce qu'était le culte des morts chez les Hébreux, moins encore ce qu'est un culte des morts. M. Lods n'en tire pas beaucoup plus de conclusions certaines que ses prédécesseurs.

Dans le culte funéraire, M. Lods distingue deux sortes de rites. Il nomme les premiers rites préservatifs. Ils paraissent inspirés par la crainte de l'esprit du mort. Tel est le rite qui consiste à fermer les yeux du cadavre; telle est la coutume de déchirer ses vêtements, de revêtir le sac ou de se couvrir de poussière. Il s'agit soit de se rendre méconnaissable à l'esprit, soit de détruire, pour s'en préserver par la suite, ce qui peut avoir été contaminé par lui. M. Lods observe avec raison que beaucoup de rites préservatifs du deuil s'emploient en cas d'autres tabous. Mais il est peu familier avec ces études de rituel primitif et il n'arrive pas à nous donner une idée suffisante de la stratégie compliquée du deuil et de ses interdictions rituelles.

M. Lods qualifie de proprement religieux les rites de la deuxième série. L'idée de religion s'oppose dans la pensée de l'auteur à celle d'esprit craint et implique au contraire celle d'esprit adoré. Il est bon de définir les termes sous peine de ne pas s'entendre. Ainsi la lamentation funéraire, la tonsure, les incisions sont des rites religieux, des honneurs quasi divins rendus aux morts, la première étant équivalente à la prière, les deux autres au sacrifice. Mais n'est-il pas possible également de voir dans la tonsure et l'incision des rites de la première série, comparables à celui de se couvrir de poussière? Les incisions ne nous sont-elles pas données comme des tatouages? Les rites des deux séries, si toutefois ils se distinguent, s'emmêlent les uns dans les autres et je pense que

Digitized by Google

M. Lods aurait du faire de cette confusion des rites l'objet d'une étude spéciale. Je n'arrive pas à comprendre pourquoi les rites alimentaires en particulier sont rangés sous la rubrique : rites religieux. Parmi ces rites alimentaires, il y en a qui résultent, au premier chef, du tabou jeté par la mort sur la maison et ses habitants. Quant au paragraphe sur les purifications et l'impureté des morts, il ne me paraît pas plus heureusement placé.

Les rites dont les morts sont l'objet après la sépulture paraissent être considérés indistinctement comme religieux, même la consultation des morts. M. Lods n'a même pas pensé à se demander si elle n'était pas magique.

Nous remarquons avec peine que d'excellents archéologues, philologues et historiens se laissent entraîner trop facilement à gâter de bonnes études de faits par des essais trop hâtifs de méthode comparative. L'étude des phénomènes religieux, en tant que phénomènes se produisant également dans plusieurs sociétés et étudiés comparativement, est une étude spéciale qui veut une préparation spéciale. Il semble qu'il faille apprendre à ne comparer entre eux que des faits comparables. Pour établir l'existence du rite du sacrifice aux morts en Israël, M. Lods cite (p. 164) l'inscription araméenne de Panammou, roi de Jadi, qui demande que son âme participe aux sacrifices offerts à Hadad. Le fait doit être rapproché du culte des morts dans la religion d'Osiris, où le mort ne reçoit un culte que parce qu'il est identifié à Osiris. C'est là un cas très particulier de culte des morts, et même il doit ressortir au culte des rois-dieux. Quant au versement de l'eau de Siloé sur l'autel du temple à la suite de la fête des Tabernacles, il n'a rien de commun avec le culte des morts. Si c'est une libation pour les morts, il faudrait nous le démontrer (p. 174). Nous ne saurions trop répéter que, dans les études comparatives, il faut apporter le même scrupule dans le choix des faits et l'administration de la preuve que dans toute autre étude. Et nous mettons en garde nos lecteurs contre le trompe-l'œil des références ethnographiques à bon marché.

H. H.

E. AMELINEAU. — **Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Egypte** (2° article). *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, II, p. 1-32 (Serpents de l'autre monde, serpents incarnant les âmes des morts humains ou divins).

Digitized by Google

L. RADERMACHER. — **Zur Hadesmythologie**. *Rheinisches Museum*, 1905, N. F. LX. p. 584-594.

J. WOLF. — **Der Unsterblichkeitsglaube der alten Kulturvölker**. Feldkirch, F. Unterberger, 1906, 20 p., in-4°.

B. GUTMANN. — **Trauer und Begräbnissitten der Wadschagga**. *Globus*, 1906, LXXXIX, p. 197-200.

A. L. DELATTRE. — **La nécropole des Rabs, prêtres et prêtresses de Carthage**. Paris, Imp. Féron-Vrau, 1905, 45 p., in-8°.

A. DE WAAL. — **Die Biblischen Totenerweckungen an den altchristlichen Grabstätten**. *Römische Quartalschrift*, 1906, nr. 1.

STOLZ. — **Das Totenbrett, ein Überrest des bajuwarischen Heidentums**. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1906, Heft 4, in-8°.

S. REINACH. — Ἄωροι βιαιοθάνατοι. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1906, p. 312-322 (La condamnation de l'infanticide et autres fraudes dans le christianisme et dans l'orphisme, à propos d'un passage du livre VI de l'Enéide).

H. RAB. — **Geschlechtsleben, Geburt und Missgeburt in der Asiatischen Mythologie**. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906, p. 268-311.

W. LEHMANN. — **Die fünf im Kindbett gestorbenèn Frauen und die funf Götter der Süden in der mexikanischen Mythologie**. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 848-871 (Étude d'hiéroglyphes).

M. BLOOMFIELD. — **Cerberus, the dog of Hades, the history of an Idea**. Chicago, the Open Court publishing Company, 1905, 41 p., in-8° (Rapports dans les cultes funéraires Indo-Européens entre les mythes de la mort et les croyance et les rites concernant le chien).

VIII. — LE RITUEL

A. — *Le calendrier religieux et les fêtes.*

Par M. MAUSS.

J. MEINHOLD. — **Sabbat und Woche**. — In *Forsch. z. Relig. u. Liter. d. Alt. u. N. Testa.*, de Bousset et Gunkel. Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht. 1905, p. II-52 in-8°.

« Le sabbat israëlite serait une institution ancienne des paysans cananéens. C'est à eux qu'Israël aurait emprunté la

Digitized by Google

fête du septième jour qui était, pour des nomades, impossible à observer et sans intérêt. Le fait, que en Babylonie les 7, 14, 21, 28 du 2e Elul, et aussi d'autres mois, étaient considérés chacun comme « dies ater », comme jour de pénitence et de prière, pendant lequel il était dangereux, au moins pour le roi, le prêtre et le médecin, de faire un travail quelconque, et, d'autre part, le fait que l'on rencontre dans les inscriptions cunéiformes le mot *šab(p)attum*. ces deux faits indiquent Babylone comme la patrie originelle du Sabbat. La lune divisait le mois en quatre parties, le premier jour se serait appelé « nouvelle lune » et les autres (7, 14, 21, 28) auraient été désignés sous le nom de « sabbats » de la même façon que, d'ailleurs, dans le vieux Testament lui-même, sont volontiers nommés ensemble la « Nouvelle Lune » et le Sabbat. La nouveauté [de l'institution Israëlite], aurait consisté en ceci que ces jours auraient été rapportés par Israël à Iahweh, et que le Sabbat se serait séparé de la nouvelle lune, et, sans tenir compte des commencements de mois, aurait parcouru l'année, et l'aurait ainsi partagée simplement en semaines de sept jours ». C'est ainsi que M. M. expose en termes excellents les résultats auxquels croyaient être arrivés définitivement les historiens et les philologues, l'assyriologie et les hébraïsants.

Pourtant il s'en fallait qu'on fût arrivé à la certitude. En premier lieu la théorie fut ébranlée du côté babylonien : le *šabattum* apparut être non pas une fin de semaine, mais le jour de la pleine lune. En second lieu elle fut ébranlée du côté Israëlite : on se pose la question de savoir si, vraiment, le sabbat semainier étant certainement récent, le sabbat de pleine lune n'aurait pas été très ancien. M. Meinhold débat la question, et, à notre avis, la tranche d'une façon provisoirement satisfaisante.

Dans les livres préexiliques le sabbat serait, — c'est évidemment une hypothèse, mais c'est une hypothèse vraisemblable, — la fête de la pleine lune, une fête exactement correspondante à celle de la nouvelle lune ; l'étymologie proposée pourrait d'ailleurs bien être juste et accoler en somme un rite hébreu à un mot hébreu, et non pas ce qui est difficile, obliger à admettre un emprunt pour une fête aussi importante. En somme, il aurait toujours existé deux fêtes lunaires, dont une aurait été nommée sabbat, indépendantes de toute position dans la semaine.

Digitized by Google

Reste alors la question de l'origine de la semaine. M. M. la détache de tout comput astronomique; il en fait, tant en Israël qu'en Babylonie, un effet du culte et de la mythologie arithmétiques, un dérivé des croyances et pratiques attachées au nombre 7 dont, tant dans une religion que dans l'autre, M. M. n'a pas de peine à démontrer l'existence. En pays cananéen, la coupure des choses par groupes de sept, et en particulier le rythme des sept années, de l'année sabbatique et du roulement des jachères, semble avoir été primitif et les fêtes de sept jours ou attachées à des multiples de sept semblent avoir été telles dès l'époque historique. L'auteur va même jusqu'à supposer, supposition gratuite si l'on consulte les textes, supposition vraisemblable si, comme nous le verrons, on consulte les nécessités de fait, que le repos de sept jours en sept jours était, dès les temps préexiliques, la règle, indépendante du fait Babylonien.

La nouveauté dûe à la reconstitution de la communauté Juive aurait été : l'abandon relatif de la fête de la nouvelle lune correspondante à une consécration du septième jour à Jahvé, consécration dont les termes définitifs n'auraient été fixés qu'avec les Macchabées.

Nous avons analysé avec assez de détails les théories, les hypothèses de M. Meinhold. C'est que l'importance, non seulement historique mais encore sociologique, de la question, est grande. Certes, bon nombre de preuves invoquées n'ont d'autre base que la critique Wellhausenienne, et pour nous, un trop grand nombre de théories philologiques sur la Pâques, ou sur le chapitre XX de l'Exode, sont sans véritable fondement. Néanmoins on ne peut nier, par rapport à la théorie orthodoxe, ou par rapport à la théorie de l'emprunt Babylonien, au travail de M. Meinhold, une certaine originalité, un certain bon sens, et une entente assez vive du problème de la fixation des temps sacrés dans le temps, dans des temps périodiques, Avec raison, il n'admet pas la possibilité d'un emprunt au culte Babylonien, emprunt que l'on n'avait d'ailleurs pas prouvé, dont on n'avait pas indiqué le comment et le pourquoi, dont il n'était même pas possible en réalité de se figurer le mécanisme. Avec raison, il admet qu'il y a eu une progression dans la définition des caractères du sabbat, et un passage d'un jour simplement non ouvrable, à un jour de fête. Avec raison, il a détaché la notion de la semaine de la notion du mois. D'ailleurs, pour un nouveau motif en plus de ceux de M. M. la

Digitized by Google

première était inconciliable avec la seconde. la durée du mois lunaire ayant été *toujours* indéterminée en Israël. Et comme le sabbat est, non seulement pour nos sociétés, mais encore en soi, comme phénomène social, l'un des plus typiques, l'un de ceux qui illustrent le mieux les phénomènes collectifs qui rythment le sacré dans le temps, nous considérons toute cette histoire comme des plus intéressantes, et nous sommes très frappé par cette indépendance reconnue du culte du nombre et du culte astronomique.

Nous estimons cependant que M. M. a commis deux fautes, l'une d'exagération, et l'autre de dédain de certains faits. Il exagère certainement les prescriptions concernant l'année sabbatique. D'autre part, il diminue la portée des interdictions sabbatiques ou plutôt il n'en tient pas compte; il croit peut-être qu'elles ont pu être soumises à des édictions et à une systématisation rapides, après l'exil. A notre avis, c'est une erreur, et pour nous le septième jour est, dès l'origine, à Jérusalem du moins, sinon pour tout Israël, jour de Jahvé. Des interdictions du genre de celles qui concernent le feu, et qui sont fondamentales dans la notion du sabbat ne peuvent avoir été importées de Babylone; elles ne peuvent pas non plus avoir été inventées de rien. Qu'il ait fallu attendre jusqu'à « la communauté des justes » (en France nous disons les pauvres) pour que les devoirs cultuels (p. 50) du sabbat aient été observés, c'est ce que nous ne croyons pas; et, pour nous, la défense de sortir de la ville est un trait trop primitif pour que nous ne le sentions pas original.

Si notre désaccord avec M. Meinhold n'est pas très grand, la raison en est profonde. Elle tient surtout à ce que la comparaison méthodique à laquelle nous sommes habitués nous fait envisager le sabbat autrement que lui. Nous connaissons de nombreuses sociétés dites primitives qui ont un repos du troisième, du dixième jour, etc. : et d'autre part nous connaissons de nombreuses fêtes, de nombreuses périodes rituelles, avec des interdictions variées, comprenant à peu près toutes les interdictions sabbatiques, même celles de la cuisson et du feu. Nous croyons donc moins facilement que, dès l'origine, le sabbat n'ait pas été un jour de dieu, d'un dieu si l'on veut, et nous ne voyons même pas de raison pour ne pas admettre qu'il était celui d'une population nomade, et croire qu'il ait été emprunté par Israël même à Canaan.

M. M.

Digitized by Google

E. WESTERMARCK. — **Midsummer Customs in Morocco.** *Folklore*, 1905, XVI, p. 27-48.

Feux correspondant à notre saint Jean ; leur valeur purificatoire réside dans leur fumée, dont la *baraka* (vertu bénie) détruit tout le mauvais sort (*'l-bäs*), bains à même fonction ; rites divers, par où on utilise la fête ; repas en commun ; voilà ce dont se compose, suivant les modalités diverses, la fête de *'l-ansâr* en pays Marocain, Berbère ou Arabe ou Rifain. Un certain nombre de ces rites pouvant d'ailleurs, surtout les rites de l'eau, être transportés à la fête de *'l'ašur*, du Nouvel An (p. 40, 41). C'est de là que part M. W. pour critiquer la théorie de Mannhardt et de Frazer sur les feux et les rites aquatiques de la Saint Jean, comme rites du soleil et de la pluie. Il ne nous semble pas que l'oubli de ce sens, chez les Berbères, soit une preuve que ces rites ne l'aient jamais eu, même chez eux. (M. W. ne nous semble pas rendre suffisante justice aux Marocanisants qui l'ont précédé).

M. M.

E. DE JONGHE. — **Der Altmexikanische Kalender.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906, p. 465-486 (Exposé systématique des résultats jusqu'à présent obtenus, avec quelques documents nouveaux).

E. FÖRSTEMANN. — **Die Millionenzahlen im Dresdensis.** *Globus*, 1905, vol. LXXXVIII, p. 126, sq.

J. G. SMYLY. — **On the relation of the Macedonian to the Egyptian calendar.** *Hermathena*, 1906, n° XXXI.

M. P. NILSSON. — **Griechische Feste von religiöser Bedeutung**, mit Auschluss der attischen. Leipzig, B. G. Teubner, 1906, VI-490 p., in-8°.

J. ABRAHAM. — **Festival studies : Thoughts on the jewish year.** London, Macmillan, 1906, 196 p., in-8°.

A. GUPTE. — **Harvest Festivals in Honour of Gauri and Ganesh.** *Indian Antiquary*, 1906, XXXV, p. 60, sq.

E. MAHLER. — **Ḫodes Ha'abib in which the exodus took place; and its identification with Epiphi of the Egyptian « nature year ».** *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1906, vol. XXVII, nr. 6.

Digitized by Google

SIKORA. — **Der Kampf um die Passionsspiele in Tirol im 18. Jahrhundert**. *Zeitschrift für osterreichische Volkskunde*, 1906, Heft 6, in-8°.

B. — *Cérémonies complètes et Rites manuels.*

Par MM. Hubert et Mauss

W. CALAND et V. HENRY — **L'Agnistoma**. *Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, t. I,. Paris, Leroux, 1906, p. LXX-258, in-8°.

Il ne faut pas considérer ce premier volume comme une traduction. Pour qui sait l'état des textes védiques, le travail de MM. Caland et Henry apparaîtra non seulement comme utile, mais encore comme original. Les rituels se présentent à nous en quatre groupes séparés (voire cinq), isolés, que jamais l'Inde ne s'est efforcée de rejoindre, parce qu'ils sont ceux d'écoles et de groupes de prêtres qui n'ont à apprendre que les formules et les gestes chacun de sa fonction. Jamais, depuis les vingt-cinq siècles au moins que se pratique le sacrifice de Soma ou du soma, sous la forme où les auteurs le décrivent, aucun manuel liturgique, ni oral, ni écrit, n'avait retracé le drame sacrificiel à chaque moment, dans chacune de ses parties. Ce qu'a exigé, pour M. Caland, chargé de l'étude du manuel opératoire, d'exactitude, de présence d'esprit, le maniement de ces séries souvent discordantes de préceptes, on peut se le figurer déjà en comptant simplement qu'il s'agit de se figurer les manœuvres sur un terrain rituel, compliqué, de prêtres dont le nombre va jusqu'à seize, qui manient plus de trente instruments, avec lesquels se préparent des sacrifices divers de tout rang, depuis celui d'une libation simple jusqu'à celui d'animaux et d'une substance divine. Ajoutons encore à cela la difficulté de rythmer le tout des formules appropriées. Mettons, pour parfaire la somme, le style effroyable des sûtras. Notre regretté maître V. Henry s'était plus spécialement chargé de la recherche et de la traduction de ces formules, c'était aussi un travail considérable, et nous sommes heureux qu'avant sa mort prématurée, il ait pu le mener à bon fin.

Donc, nous avons enfin une description complète, scientifique, du rite fondamental du plus grand rituel védique. Et de plus ce sacrifice se trouve être non seulement un sacrifice complet, recueil de toutes les variétés possibles d'un même

Digitized by Google

schéma rituel, non seulement une fête de la végétation, c'est encore un sacrifice du dieu, car la plante soma est en même temps un dieu. Ce premier volume va jusqu'à la fin du premier pressurage du matin. Il comprend la description de tous les rites préliminaires, depuis le choix des prêtres, la préparation des biens à sacrifier, l'initiation du sacrifiant, les veillées rituelles, jusqu'aux sacrifices successifs d'animaux. Les seules parties écourtées sont celles où le rituel comprenant un sacrifice dérivé de celui de la nouvelle et de la pleine lune ou un sacrifice animal, MM. Caland et Henry nous renvoient, tels les sûtras, aux descriptions définitives de MM. Schwab et Hillebrandt.

Nous réservons pour d'autres publications plus techniques, les quelques observations que nous pourrions faire, elles ne portent que sur des points de détail et intéressent plutôt la traduction que les faits (car pourquoi ne pas traduire le nom de Sunṛtâ, la déesse bien virilisée? Le « repas maigre » donne une fausse idée du *vratanaṃ* qui est un repas de jeûne). Nous admettons, non sans regret, que les auteurs aient décidé de ne pas tenir compte constant des théories des brâhmaṇas et de leur abondante théologie sacrificielle. Nous comprenons très bien qu'ils ne pouvaient allonger indéfiniment et le livre et leur travail. Provisoirement, nous avons toujours le livre de Sylvain Lévi (*Année*, III, p. 293). Néanmoins, ce travail est aussi destiné aux non sanscritistes. Et, à notre avis, le commentaire brahmanique seul peut faire comprendre, par exemple, les formules où les planches du pressoir à soma sont appelées des meurtrières du démon (p. 103). Et à ce propos, il était capital, à notre avis, de noter l'identification de Soma tué avec son antagoniste Vṛtra, le démon détenteur des pluies qu'il tue normalement.

M. M.

C. MOMMERT. — **Menschenopfer bei den alten Hebräern.** Leipzig, Haberland, 1905, p. VIII-88, in-8°.

Ce livre est sans valeur et il est pourtant à discuter. L'énoncé de deux principales thèses prouvera tout de suite, même aux profanes, le parti pris et l'absurdité des théories de l'auteur : Johveh (car c'est ainsi qu'après une courte discussion M. M. écrit le nom tétragramme) serait identique à *Jove* (*sic*), et aux dieux du paganisme le plus lointain comme le

Digitized by Google

plus proche; le vrai fond hébreu de l'Ancien Testament et de l'obédience Juive à l'ancienne loi, serait le sacrifice humain et le meurtre rituel (en faveur duquel il apporte les preuves les plus rebattues, celles du *contra Apion* en particulier). Et malgré tout, il rappelle de très vieilles choses que l'on perd un peu trop de vue : la nature ignée de Jahvé qui vient consommer les chairs sur l'autel, le caractère sacrificiel de la circoncision, celui de la guerre et du droit pénal juif (système du herem).

Malheureusement, sans souci ni des dates, ni des données de la critique, ni des lieux différents, ni de la philologie et de l'histoire, les meilleures idées se trouvent défigurées par le contexte et la nature de la preuve.

M. M.

F.C. CONYBEARE. — **Rituale Armenorum**, *being the administration of the sacrements and the breviary rite of the Armenian church, together with the Greek rites of Baptism and Epiphany*. Oxford, Clarendon Press, 1906, p. XXXV-536, in-8°.

M. Conybeare s'est donné pour tâche d'étendre jusqu'aux rituels Arméniens les études de l'histoire ecclésiastique. L'Église d'Arménie n'a pas été toujours isolée. Elle a eu des relations étroites avec l'Église syrienne et l'Église grecque. Elle a abrité d'intéressantes hérésies et sa littérature nous conserve les traces de quelques-unes de celles dont l'Église grecque a anéanti jusqu'aux témoins. En 1898, M. Conybeare nous débrouillait l'histoire des mystérieux Pauliciens par la publication d'un rituel paulicien d'Arménie, dans son livre *the Key of the Truth*.

Cette fois-ci, notre auteur se proposait d'élucider les rites du Baptême, de l'Épiphanie et du Sacrifice animal dans les Églises d'Orient. Il est arrivé à publier l'ensemble des anciens rituels Arméniens qu'il a eus à consulter. Nous n'avons qu'à signaler la publication de ce recueil de documents, dont il devra être tenu compte dans toutes les études de rituel chrétien.

La partie la plus curieuse du recueil, celle qui attire immédiatement l'attention, est le rituel du sacrifice animal avec les commentaires théologiques qui y sont joints. Il semble que, historiquement, ces sacrifices animaux dérivent de l'ancienne agape chrétienne. Le nom même de l'agape a fourni l'un des

Digitized by Google

termes arméniens qui servent à les désigner, *agapès*. Le sacrifice animal, comme l'agape dans l'Église d'Orient et dans celle d'Occident, est une partie du culte des morts. Les victimes, comme les mets présentés à l'agape, ont une valeur d'aumône. Mais, dans le rituel de l'agape, s'est développé un rituel de sacrifices où se sont glissés des souvenirs du sacrifice de l'Ancienne Loi. Les Arméniens s'en défendaient mais d'une singulière façon, ou bien en opposant les détails de leur rituel à ceux du rituel hébreu, ou bien en donnant les sacrifices animaux comme des substitutions des sacrifices païens de l'Ancienne Arménie.

Un rituel nestorien des rites de l'Épiphanie, traduit par M. A.-J. Maclean, est joint au recueil.

H. H.

E. MONSEUR. — **La proscription religieuse de l'usage récent.** *Revue de l'Histoire des Religions*, 1906, I, p. 290-305 (La religion fait durer comme rituels les usages anciens).

C. MOMMERT. — **Der Ritualmord bei den Talmud-Juden**. Leipzig, E. Haberland, 1905, 127 p., in-8°.

F. CABROL. — **Les origines liturgiques**. Paris, Letouzey et Ané, 1906, 400 p., in-8°.

R. H. MATHEWS. — **Some Initiation Ceremonies of the Aborigines of Victoria**. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 872-879 (Extraction d'incisives. Représentations mimiques. Rite de fumigation).

H. N. RUST. — **A Puberty ceremony of the Mission Indians** *American Anthropologist*, 1906, N. S. VIII, p. 28-35.

T. KOCH-GRÜNBERG. — **Die Maskentänze der Indianer des oberen Rio Negro und Yapura**. *Archiv für Anthropologie*, 1906, N. F., Bd. IV, Heft 4.

S. REINACH. — **Pourquoi Vercingétorix a renvoyé sa cavalerie d'Alésia**. *Revue celtique*, 1906, p. 1-15 (tabou totémique).

P. STENGEL. — **Haïdes Klutopôlos**. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, XIII, p. 203-213 (sacrifice du cheval aux divinités chthoniennes).

A. ANDERSEN. — **Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus**. Nachträge und Berichtigungen. Giessen, A. Töpelmann, 1906, p. 97-111, in-8°.

Digitized by Google

E. G. PARSONS. — **The religious dedication of women**. *American Journal of Sociology*, 1906, XI, p. 585-622 (Formes primitives et formes modernes).

H. W. LETT. — **Winning the Churn** (Ulster). *Folk-Lore*, 1905, p. 185, sq. (Rite de la dernière gerbe).

A. WHERRY. — **The Dancing Tower Processions of Italy**. *Folklore*, 1905, XVI, p. 245-257, avec une note de M. N. W. THOMAS (intéressante; le travail a trait à des rites de saint Jean, du genre de ceux de Gubbio).

J. LEITE DE VASCONCELLOS. — **Signification religieuse en Lusitanie de quelques monnaies percées d'un trou.** *O Archeologo Portuguès*, 1905, p. 167-175.

ROCHA PEIXOTO. — **Ethnographia Portuguesa** (*Tabulae Votivae*), *Portugalea*, t. II, p. 187-212.

C. — *Mécanismes rituels divers.*

Par MM. MAUSS et DE FELICE

H. R. VOTH. — **Hopi Proper Names**. *Field Columbian Museum, Anthropological Series*. VI. nr. 3. Chicago, 1905, p. 65-113, in-8°.

H. R. VOTH. — **Oraibi Natal Customs and Ceremonies**. *Idem*, nr. VI, 2. Chicago, 1905, p. 47-61.

Voici deux nouvelles parties de l'enquête que publie M. Voth sur les sociétés dites Pueblos, des Hopi. Elle porte plus spécialement sur le *pueblo* d'Oraibi. On sait quelle importance nous attachons aux faits que les ethnographes américains sont en train d'y découvrir et de communiquer rapidement. Au point de vue de la sociologie générale comme des sociologies spéciales, les Pueblos présentent en effet des phénomènes extraordinaires. Ils forment, chose exceptionnelle, des sociétés à clans totémiques avec descendance utérine, qui ont réussi à devenir quasi urbaines, tout en gardant une organisation quasi incompatible avec leur morphologie. Le régime du mariage, les sociétés religieuses et secrètes, confréries sacerdotales et des guerriers, l'organisation remarquable des femmes, sont des plus intéressants au point de vue juridique. Totémisme, mythologie, cultes des clans, cultes des confréries attachées aux clans et détachées d'eux, cultes nationaux,

Digitized by Google

calendrier, système des fêtes, rites complexes et simples, tout abonde au point de vue religieux en traits rares et instructifs. On se rappelle l'importance que nous avons, dans un précédent mémoire, attribué aux classifications des choses chez les Zuñis (V. Durkheim et Mauss. Formes primitives de la classification, *Année Sociologique,* V) voisins des Hopis et dont nous supposions (*ibidem*. p. 44, n.) pouvoir conclure à ceux-ci.

Les présents travaux vérifient notre observation d'alors et, de plus, l'enrichissent d'une précision remarquable. D'abord, à plusieurs reprises, dans son travail sur les noms propres Hopis, M. Voth indique l'existence de choses classées sous les totems des clans. Ensuite, apparaît d'une façon extrêmement nette un phénomène encore plus complexe que celui que nous avions supposé. L'organisation Hopi de la société (clans et confréries) se réfracte dans l'organisation mentale des connaissances collectives jusque dans le détail et le fini. Les choses sont en effet non seulement réparties entre les clans mais encore entre les individus de ces clans, car nombre des noms propres d'individus sont simplement ceux des espèces sous-totems de ces clans, ou même ceux des choses subsumées à ces sous-totems (ex. p. 111, etc.). Et comme les noms propres sont attachés d'autre part à des fonctions religieuses, aux masques héréditaires dans le clan, (p. 77, p. 88, etc.), le clan totémique Hopi nous apparaît lui-même, non pas comme possédant en bloc un groupe de choses, mais comme les ayant réparties entre les individus à la façon dont, dans la société, se répartissent les rôles.

Le fait a encore un autre intérêt au point de vue d'une théorie du nom propre. On se souvient, peut-être, des remarques que nous avons faites à propos de cette question (*Année*, IX, p. 266, p. 396) et comment les problèmes les plus importants de la mythologie, du culte des morts, du droit de propriété nous ont paru s'y rattacher. Voici que la question des classifications, et des formes primitives de la mentalité s'y rattache aussi. Déjà le clan totémique nous a apparu comme formant un singulier aggrégat d'un nombre limité d'âmes se réincarnant, l'espèce et le clan totémiques étant conçus ensemble comme une sorte de société à personnel limité. Or maintenant, dans un cas, mais dans un cas typique, les sous totems se trouvent identifiés avec les individus du clan. C'est la preuve de l'extraordinaire indistinction qui a dû régner, à un moment donné, entre la notion de l'individu (de l'homme

Digitized by Google

membre du clan) et celle de l'espèce totémique et de l'espèce subsumée. Cette façon mythologique de trancher le problème des universaux correspond certainement à des processus très profonds de la pensée collective.

Les noms propres sont donnés, naturellement, puisque le clan est à descendance utérine, par le clan de la mère, et, plus spécialement par les femmes (en principe la grand' mère de l'enfant). Il nous est impossible de comprendre comment M. Voth parle d'une différence entre le clan du « porteur du nom » et celui du « donateur du nom ». Admettrait-il que le clan Hopi est à descendance masculine ? S'il l'admet, quelles sont ses preuves ? Et combien invraisemblable est ce voyage des noms propres d'un clan dans un autre.

C'est dans une cérémonie du vingtième jour qu'est donné le nom. Tous les rites de la naissance sont étudiés avec une précision exemplaire, y compris une forme aberrante. Quelques faits de tabous sympathiques concernant le mari, quelques rites qui établissent une remarquable solidarité entre le feu du foyer familial et toute la naissance, le rôle des femmes sont des plus intéressants. Quelques usages semblent indiquer la vivacité des notions concernant la réincarnation.

La sobriété scientifique de M. Voth est louable, peut-être sa hâte à publier nous laisse-t-elle ignorer ses hypothèses. Mais il serait urgent de savoir si, comme Cushing l'affirme pour les Zuñis, la notion de la réincarnation perpétuelle existe aussi chez les Hopis. Tout nous porte à le supposer, rien dans les présents travaux ne nous autorise à l'affirmer absolument. Nous attendons une théorie complète des phénomènes sociaux chez les Hopis, et une édition complète des travaux que le regretté Cushing a laissés sur les Pueblos de Zuñi.

M. M.

F. M. RENDTORFF. — **Die Taufe im Urchristentum**. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905, p. 55, in-8°.

Ce travail se rattache à la controverse récente soulevée à propos du baptême par les travaux de W. Heitmüller, A. Seeberg, P. Althans, G. Anrich, etc.

M. R. recherche d'abord quelle est la signification du baptême dans les épîtres pauliniennes. De l'étude exégétique de la formule baptismale, il conclut qu'il n'est pas un simple symbole, mais un acte efficace. Son efficacité pourtant n'est pas

Digitized by Google

d'ordre magique, comme le voudrait Heitmüller. Elle ne réside pas dans l'accomplissement d'un rite qui agirait *ex opere operato*, mais dans la valeur religieuse et morale que lui attribue le néophyte. M. R. se demande ensuite quelle est l'origine du baptême chrétien. Il croit pouvoir le trouver dans le baptême de Jean, que Jésus aurait adopté au début de son ministère.

Enfin M. R. s'attache à montrer la complexité du rite lui-même, qui comprenait de la part du récipiendaire la confession de sa foi et de ses péchés, suivie de l'immersion, de l'imposition des mains et de l'onction d'huile.

P. DE FELICE.

A. JEFFREYS. — **Ancient Hebrew Names.** London. Nisbet, 1906, IX, 206 p., in-8° (Sorte de dictionnaire des noms propres ; sentances apologétiques).

O. SOLBERG. — **Gebräuche der Mittelmesa Hopi (Moqui) bei Namengebung, Heirat und Tod.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 626-636.

G. FRIEDERICI. — **Uber Eine als Couvade gedeutete Wiedergeburtszeremonie bei den Tupi.** *Globus*, 1906, vol. LXXXIX, p. 59-64 (Cérémonie qui, au fait, n'a pour but que d'assurer la réincarnation de l'ancêtre dont le nouveau-né porte le nom).

H. A. ROSE. — **Hindu Pregnancy Observances in the Punjab.** *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 271-275 (Modifications populaires des rites brahmaniques et rites particuliers, rite de remariage pendant la première grossesse).

H. A. ROSE. — **Muhammadan Pregnancy Observances in the Punjab.** *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 279-283.

C. A WHEELWRIGHT. — **Native Circumcision Lodges in the Zoutspansberg district.** *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 251-256 (Chez les Bavenda, opérée par un groupe de prêtres Balemba).

H. LING ROTH. — **Tatu in the Society Islands.** *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 283-295 (Recueil de textes discutés, relation du tatouage et de la puberté).

P. A. JANSSEN. — **L'Immolation chez les nomades de l'Est.** *Revue Biblique Internationale*, 1906, 1.

Digitized by Google

F. GOLDSTEIN. — **Die Menschenopfer im Lichte der Politik und der Staatswissenschaften**. *Globus*, 1906, vol. LXXXIX, p. 37, sq.

A. LEDIEU. — **Coutumes du mariage** (Picardie). *Revue des Traditions populaires*, 1905, p. 237.

K. ADRIAN. — **Volksbräuche aus dem Chiemgau. I. Das Brecheln.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 322 sq. (Rite du travail du chanvre à l'automne).

M. HAMILTON. — **Incubation, or Cure of Disease in pagan Temples and christian churches**. London, Simpkin, 1906, in-8°,

G. MARGOLIOUTH. — **An introduction to the liturgy of the Damascene Karaïtes**. *Jewish Quarterly Review*, april 1906, p. 505-527.

E. HERMANN. — **Der Siebensprung**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 282-311 (Étude sur une danse de fête traditionnelle, sa diffusion, son antiquité, son origine).

J. A. DECOURDEMANCHE. — **Sur quelques pratiques de divination chez les Arabes**. *Revue des Traditions populaires*, 1906, p. 66-73.

M. HÖFLER. — **Das Hausbauopfer im Isarwinkel**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 165-167.

M. HÖFLER. — **Das Haaropfer in Teigform**. *Archiv für Anthropologie*, Nouv. Série, vol. IV, n° 2.

M. HÖFLER. — **Die Tieropfer in der Volksmedizin**. *Janus*. XI^r Jahrg., april 1906.

D. — *Rites oraux.*

E. VON DER GOLTZ. — **Tischgebete und Abendmahlsgebete** *in der altchristlichen und in der Griechischen Kirche*. Leipzig, Hinrichs, 1905 (*Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, N. F., vol. XIV, 2, b.), p. II-67, in-8°.

M. von der Goltz est un des rares auteurs qui se soient attachés à l'histoire scientifique de la prière chrétienne. Les lecteurs de l'*Année* connaissent l'ouvrage général qu'il lui a consacrée (*Année*, VI, p. 589). Le présent travail est un enrichissement au précédent, occasionné par la découverte positive d'un document nouveau, un écrit, contenant des fragments litur-

Digitized by Google

giques d'Athanase. Il est maintenant évident que les prières proprement consacrées au repas et aux aliments avaient, dans l'ancienne église Alexandrine, une importance du même ordre que celle qu'elles ont encore dans l'église grecque. D'autre part, ces prières portaient un cachet eucharistique très marqué.

Il résulte de ces deux faits une théorie, assez simple mais fort juste, de l'origine des formules de la messe. Celles-ci se sont détachées progressivement d'un complexus où elles étaient mêlées, accompagnant le repas communiel des primitifs chrétiens, avec les simples formules du repas. Elles se seraient distinguées des formules de l'agape, et de celles du repas en même temps que se formait la liturgie du sacrifice eucharistique proprement dit. Les unes et les autres portent encore la trace de leur commune origine et de leur vie longtemps associée. C'est à l'étude de ces traces que la plus grande partie du travail est consacrée.

Mais ce mélange originel, a lui-même une cause. M. von der Goltz l'identifie, après bien d'autres, avec le système rabbinique des formules (*berachôth*) du repas privé. Bien qu'il confonde au fond la sanctification des repas de fête avec les bénédictions des autres repas, l'ensemble de ses rapprochements liturgiques n'en est pas moins juste.

Il n'y a qu'une réserve à faire, et encore n'incombe-t-elle pas à notre auteur, mais plutôt à ce que l'histoire de la liturgie juive est insuffisamment élaborée : les formules dont il est obligé de se servir pour rapprocher les prières juives des chrétiennes ont été toutes arrêtées, dans leur texte, bien après la formation des systèmes chrétiens. Il est probable, il est vrai, que la tradition n'a pas trop dévié des formes primitives, mais le fait demanderait à être prouvé.

En tout cas, il est intéressant de voir, à la suite de M. von der Goltz, une institution comme les prières du repas, changer, sous l'influence d'une religion et de son fondateur, sinon de forme du moins de fond et d'esprit, puis vivre par soi-même et donner naissance à plusieurs groupes d'institutions divergentes. Il n'est pas douteux qu'il n'y ait là des phénoménes sociaux intéressants.

Il y a quelques inexactitudes de détail dans ce travail, concernant les prières juives : le prélèvement d'un pain à l'ouverture du repas et sa conservation est restreint à certains cas ; le repas de Pâques et son Haggada ne sont pas suffisamment

Digitized by Google

étudiés. Mais ce sont là choses peu importantes et discutables.

M. M.

A. H. FRANCKE. — **The Eighteen Songs of the Bono Na Festival.** *Indian Antiquary*. 1905, XXXIV, p. 93-110 (Important recueil d'hymnes d'un culte Thibétain, prébuddhiste, tribu des Dard-Ladakis).

W. W. NEWELL. — **The passover Song of the Kid and an equivalent from New England.** *The Journal of American Folk-Lore*, 1905, p. 33-48 (Chanson du chevreau qui mange le chien, etc.).

FREBIG. — **Jüdische Gebete und das Vaterunser**. *Christliche Welt*, 1906, p. 947-949 ; p. 961-969.

E. — *Objets et lieux de cultes*

Par M. Mauss

H. NISSEN. — **Orientation.** *Studien zur Geschichte der Religion*, I. Berlin, Weidmann, 1906, p. IV-108, in-8°.

M. Nissen est un archéologue distingué, dont les recherches, surtout en Italie, ont été fructueuses, et qui s'est attaché au problème de l'orientation des temples dans le monde méditerranéen et européen. Entre autres buts, il s'est proposé, comme les archéologues des anciennes écoles, la fin illusoire de déterminer, grâce aux tables astronomiques des positions d'étoiles, de dater, le principe des orientations étant admis, la construction des temples et pyramides (p. 40, sq.). Mais pour le reste, il n'est pas douteux que les recherches entreprises sont saines et justes, et que, par exemple, il est juste d'interpréter l'orientation de Stonehenge, du plus fameux monument de l'antiquité celtique anglaise, comme commandée par des raisons d'ordre astronomique (p. 25).

Le livre traite de l'Égypte, du monde Sémitique. En ce qui concerne l'Égypte il n'apparaît pas que la direction ait été celle d'Ouest en Est, mais celle du lever de l'étoile identifiée au dieu (Horus, Osiris, Orion, etc.) sauf quand le dieu était identifié au soleil. Pour les Sémites, l'orientation Est-Ouest est certaine. Même les deux exceptions capitales, celle du Judaïsme, priant vers Jérusalem, celle de l'Islam priant vers la Mecque (constante jusque dans les anciennes églises débaptiséees où

Digitized by Google

l'orientation des fidèles et du matériel n'est pas celle du bâtiment), prouvent la primitivité de cette orientation par rapport à laquelle le monothéisme prophétique et mahométan ont procédé révolutionnairement. La vie religieuse n'est plus orientée suivant la nature elle-même, elle est aimantée vers le centre d'attraction religieuse, vers le seul point de la terre où un dieu unique ait daigné se manifester (p. 69-70, p. 78). Le christianisme s'est au contraire adapté aux usages Européens, et le pouvait, par suite de la « supériorité écrasante de son contenu » (*sic*).

L'orientation et la méthode antique de fondation des villes antiques font l'objet du dernier chapitre de cet intéressant premier fascicule.

M. M.

O. SOLBERG. — **Über die Bahos der Hopi**. *Archiv für Anthropologie*, IV, 1905, p. 48-75.

Les Bahos sont les « bâtons à prière » employés dans les cultes solennels, de confrérie, privés, par les Hopis. M. Solberg leur consacre une étude comparative, basée sur les renseignements des grandes expéditions américaines et sur d'intéressantes observations personnelles. Les résultats les plus importants sont : la fixation d'un certain nombre de symbolismes et de rapports entre dessins, couleurs, matériaux, choses signifiées et classées ; la classification de ces instruments de culte ; l'indication de la nature et de la fonction de ces prières matérialisées, la plume étant le support matériel de la pensée qui est exprimée dans la prière prononcée sur elle (p. 58) ; le rapprochement fort juste avec l'ensemble des usages que Denis appelait l' « ars plumaria » et dont l'aire d'extension est considérable en Amérique.

Je ne vois d'autre lacune à cet excellent travail que l'insuffisance des rapprochements avec les documents Zuñis, et aussi qu'il n'a pas été recherché les relations certaines entre ces symbolismes et les classes des choses et les clans des hommes.

M. M.

L. G. SEURAT. — **Les Marae des îles orientales de l'archipel de Tuamotu**. *Anthropologie*, 1905, p. 475-484 (Autels).

J. BURGESS. — **The Orientationof Mosquees**. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, avril.

Digitized by Google

D'ARBOIS DE JUBAINVILLE. — **Le culte des menhirs dans le monde celtique.** *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, mars-avril 1906, p. 146-152.

W. M. RAMSAY. — **The Permanence of Religion at holy Places in the East.** *Expositor*, nov. 1906, p. 454-475.

F. WIELAND. — **Mensa und Confessio.** Studien über den Altar der altchristlichen Liturgi. **I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche.** München, J. J. Leutner, 1906, XVI-167 p., in-8°.

M. HÖFLER. — **Ostergebäcke.** Eine vergleichende Studie der Gebildbrote zur Osterzeit. Wien, 1906, 67 p., in-8°.

M. HÖFLER. — **Lichtmessgebäcke.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 312.

O. MONTELIUS. — **Das Rad als religiöses Symbol.** *Prometheus* 1905, nos 16, 17, 18 (Traduction d'articles anciens).

P. F. HUMMELAUER. — **Salomons ehernes Meer.** *Biblische Zeitschrift*, 1906, no 3.

IX. — REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES

A. — *Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels.*

Par MM. HUBERT et MAUSS

H. HUBERT. — **Etude sommaire de la représentation du Temps dans la Religion et dans la Magie.** *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences Religieuses*, 1905, p. 29, in-8°.

M. Hubert pose une question qui ressort à deux très graves problèmes, l'un de sociologie religieuse proprement dite, l'autre de théorie générale des représentations collectives. Ce petit mémoire, résultat de recherches plus étendues qu'il ne paraît, étudie non seulement un certain nombre des caractères de la représentation du temps, mais encore montre comment cette représentation est affectée par la présence de la représentation du sacré.

Que le temps n'ait pas été représenté d'une façon identique, dans toutes les religions et dans tous les folk lores, c'est ce qui n'est pas douteux, même pour les moins informés. La notion

Digitized by Google

scientifique sur laquelle spéculent encore les philosophes, d'une succession uniforme d'instants et de durées, n'a été que très lentement élaborée, non seulement par l'individu, comme le sait la psychologie (théorie des erreurs), mais encore d'un côté par les séries variées des sociétés qui se sont succédées dans l'histoire, et, d'un autre côté, par la série, unilinéaire cette fois, des sciences. La simple ouverture d'un bon livre concernant la Chine ou l'Inde l'apprend évidemment : le temps n'est conçu dans les philosophies hindoues ou chinoises, ni comme uniforme, ni comme homogène, ni comme une pure dimension ; mais comme composé de périodes quantitativement et qualitativement dissemblables, non superposables, et même, quelquefois, se succédant sans sens déterminé.

L'observation de ce fait n'a jamais été faite de façon suffisante avant le présent travail. Mais M. Hubert ne se borne pas à la faire. Il cherche les formes générales de cette représentation primitive du temps, préalable à la notion scientifique ; il cherche les causes mêmes de cette représentation. Pour cela, il analyse des faits empruntés aux civilisations grecque et romaine, et au folk-lore occidental. Ouvrant par ces considérations un cours sur les fêtes, il marque, en somme, la nature du calendrier religieux. Car, encore aujourd'hui, notre chronologie religieuse n'est pas sortie de ces limbes, notre mentalité n'a pas oublié, pour toute une part de son activité, sa façon ancienne de compter et de classer.

Un certain nombre de thèses résument les observations principales : 1° « les dates critiques interrompent la continuité du temps », une véritable discontinuité est le fait même des fêtes ; 2° « les intervalles compris entre deux dates critiques associées sont, chacun pour soi, continus et insécables » ; tandis que les fêtes découpent le temps, les périodes coupées et commencées par les mêmes fêtes sont au contraire réputées douées d'une continuité, d'une unité tellement parfaites qu'elles vont jusqu'à en faire des personnalités ; 3° non seulement le temps n'est ni continu, ni divisible, ni défini, mais la religion et la magie admettent que la date critique, c'est-à-dire, au fond, un moment, représente toute une période : une fête est en effet symbolique de toute la durée qu'elle commande, inaugure ou termine : « les dates critiques sont équivalentes aux intervalles qu'elles limitent » ; 4° il est réputé être de l'essence du temps que ses parties ne soient pas, à la différence des parties de l'espace, superposables,

Digitized by Google

équivalentes. La magie et la religion ont toujours pensé autrement : « les parties semblables sont équivalentes ». Une fête en vaut une autre, voire est identique à cette autre. Une semaine déterminée peut équivaloir à l'année ; les individualités qui paraissaient irréductibles, sont au contraire l'objet de confusions et d'équipollences constantes ; 5° corollaire de la proposition précédente : « des durées quantitativement inégales sont égalisées et réciproquement ».

Nous ne savons, n'ayant pas réfléchi suffisamment à cette question, si ces cinq ou plutôt quatre thèses, condensent tous les faits. Nous le croyons. Mais nous soupçonnons que le problème des rapports entre la notion d'éternité et celle de temps, ne recevrait pas aisément sa solution en partant de ces seuls faits, et c'est pourtant ce problème qui de l'avis même de M. Hubert, prime tous les autres. Nous soupçonnons même que cette analyse, quelque compliquée qu'elle soit, laisse précisément de côté l'opposition qui semble régner entre les moments sacrés, et la durée laïque, entre le temps commun, les fêtes et ces dates qui semblent surgir de la sainteté substantielle et éternelle pour découper en tranches diverses la vie courante. Mais, M. Hubert rattache-t-il ce problème au problème plus étroit des fêtes ? Nous ne savons s'il a eu tort ou raison de ne pas le placer ici : en tout cas, il a eu tort de ne pas indiquer pourquoi il ne le posait pas.

La seconde partie du travail est la recherche des causes de cette notion de temps. Cette recherche ne pouvait être qu'écourtée dans ce mémoire, plutôt destiné à poser qu'à démontrer des hypothèses. Il est d'ailleurs évident qu'elle ne peut être achevée que par l'analyse même des fêtes et du calendrier religieux et qu'il eût été imprudent de préparer un travail sur ce dernier par des conclusions qui ne peuvent être tirées avec sûreté que de ce travail lui-même. M. H. n'a donc pu qu'indiquer deux idées générales. L'une est négative : la notion religieuse du temps, la notion antérieure au temps scientifique n'est certainement pas d'origine individuelle, et ne ressort pas à la psychologie. Ses variations avec les sociétés, ses discordances avec tous les index proposés, son arbitraire et son caractère conventionnel démontrent qu'elle est d'origine sociale, et qu'elle ne peut ressortir qu'à la sociologie. Mais à quel ordre de causes sociales rattacher ces traits primitifs de la représentation du temps ? La réponse est que c'est surtout à gouverner la pratique religieuse qu'est

Digitized by Google

destiné ce tableau qualificatif des temps particularisés, égalisés, reliés et séparés (p. 39) ; et ce caractère pratique dérive lui-même d'une grande loi qui assure non seulement la vie religieuse mais la vie sociale tout entière : la loi du rythme collectif, de l'activité rythmée pour être sociale (p. 32). Ici, naturellement, M. Hubert ne pouvait développer cette idée trop féconde.

M. M.

R. E. DENNETT. — **At the Back of the Black Man's Mind.** *or Notes on the Kingly Office in West Africa.* London, Macmillan, 1906, p. XVI-288, in 8°.

Le sous-titre de ce livre est bien inexact, car il ne s'agit pas ici que du roi et de ses fonctions dans l'Afrique Occidentale. Il s'y agit, en réalité, d'une très neuve analyse des croyances religieuses et de l'organisation sociale et de leur rapport ; et ensuite il ne s'y agit pas de toute l'Afrique Occidentale, mais du Loango d'une part, et dans le Loango, plus spécialement des Fjorts ou Bavilis (M. D. a d'ailleurs publié sur eux des notes de Folk-lore dont nous avons rendu compte, *Année*, III, p. 122), du Bénin, de l'autre part (royaume et cité de Bénin tout spécialement).

I. — Le titre dit au contraire parfaitement le sujet du livre et nous croyons non seulement le sujet bien choisi, mais encore la veine indiquée vraiment fertile en suggestions. Il est vraiment tenté une description des méthodes de penser en commun des Bantus du Loango, et nous trouvons ici, sous réserve des observations que nous allons faire, d'importantes indications théoriques (M. van Gennep, rendant compte des articles que M. Dennett, a plus ou moins réunis dans son livre, a indiqué la portée du premier problème que nous allons exposer, *Revue des Idées*, 15 janvier 1907 : *Un système nègre de classification, sa portée linguistique*).

Lorsque nous avions entrepris, avec M. Durkheim, le travail que nous avons publié ici même (*Année*, V) sur les classifications primitives, M. Meillet, notre maître et le collaborateur de ce recueil, nous avait indiqué comme rentrant dans les faits que nous voulions étudier, le problème des classes grammaticales dans les langues Bantus. Notre incompétence linguistique et notre relative ignorance des faits ethnographiques

Digitized by Google

africains, nous avaient fait écarter, faute de temps, une étude qui eût nécessité des travaux d'ethnographie considérables et de grammaire comparée plus considérables encore, dont M. van Gennep indique à peine l'étendue. Les documents que nous apporte M. Dennett sont à la fois décisifs et décevants. Toujours est-il qu'ils nous signifient que la question doit être reprise en ce qui concerne langues et sociétés.

Il existerait, selon lui, chez les Bavilis, un système complet de classifications, de catégories, où toute la nature serait organisée. Une philosophie complète, consciente, du monde où (p. 110, 112), les choses groupées en familles, en principes, régissant des couples de causes et d'effets, chacun de ces éléments couplés se distinguant en mâle et femelle. Les catégories seraient tout à fait du genre chinois (v. p. 109). Voici la première, celle de l'eau avec les choses subsumées : eau, moralité, sagesse, vertu, souffle, parole, inspiration, audition, bouche, paternité ; et, en vertu des affirmations subséquentes de notre auteur, nous pourrions ajouter : etc. Les six catégories seraient : eau, terre, feu, procréation et mouvement, fertilité, vie (p. 108).

Non seulement les idées et les choses sont ainsi catégorisées selon M. D., mais encore ces groupes correspondent en nombre et en nature avec les catégories du culte et de la vie sociale. Si nous ne sommes plus ici, en admettant l'exactitude des dires apportés, en pays de classification suivant les totems et les clans, nous serions en pays de classification suivant les classes, les organes de la société. Aux six catégories correspondent les six districts, les six duchés avec leurs ducs du royaume Loango, de même qu'à la cause première correspond le roi. A chacune de ces six divisions de la nation correspondent : une saison, un groupe d'animaux sacrés, un groupe de pays et de rivières sacrées, un groupe d'arbres sacrés, un groupe de bois sacrés, un groupe d'*omina* (signes, présages et intersignes correspondant à des couleurs de l'arc-en-ciel). Enfin, comme chaque duché remplit des fonctions diverses à la cour royale, comme chaque duc ou *Fumu* a sous ses ordres, sous son pouvoir, des prêtres et des juges avec leurs bois sacrés et leurs dieux (*bakici baci*), les dieux, eux-mêmes, rentrent dans les cadres sociaux ; la hiérarchie et l'ordre harmonique des choses se calquent exactement sur la hiérarchie et l'harmonie du droit et de la religion.

M. D. poursuit, avec l'imperturbabilité d'un cabbaliste, le

Digitized by Google

détail de ces classifications, par quatre, par six, etc., à coups d'étymologies, à travers mots, institutions, croyances (les plus aventureuses déductions se trouvent p. 105, sq.), proverbes, enseignements royaux, etc. Les chiffres 24, 144, etc., exercent sur lui une vraie fascination. Même il va jusqu'à supposer « derrière la tête du noir » (c'est le cas de le dire), un alphabet mystique (p. 71, p. 100); il avait, M. van Gennep le fait remarquer, imprimé des hypothèses bien plus délirantes dans le *Journal of the African Society*.

Nous sommes très loin de penser qu'il n'y a que pure spéculation dans tout cet exposé de M. D. et nous laissons à d'autres le soin de déterminer mieux la part de vérité qui y est contenue. Ce sont en tous cas des faits que l'on n'invente pas complètement. Nous pensons bien que l'arithmétique mythologique et logique des Bavilis est, pour la plus grande part, le fruit des élucubrations de notre auteur, fortifié peut-être par un mystificateur indigène (ce mystificateur pourrait bien être Ma-luango lui-même, le roi). Mais nous sommes convaincus également que certaines choses, peut-être la plupart des choses intéressantes, ont été rangées sous certains cultes, que ces cultes étaient rangés sous certains groupes sociaux (le district forme en effet un vaste clan local, avec interdiction totémique) hiérarchisés et divisés suivant une division du travail politique et religieux. Même, à notre avis, sur certains points, comme l'orientation, la classification a été peut-être encore plus développée que M. D. ne nous le fait supposer : la part donnée aux vents des différentes régions qui apportent les fétiches, gouvernent les saisons, etc., nous semble être très grande dans cette primitive philosophie. Tout ceci mérite confirmation, révision, nouvelle étude sur place (les Bavilis sont sujets Français et ce serait notre devoir de déterminer ces faits). Il y a là, certainement, un sujet; un sujet considérable d'études.

Peut être trouvera-t-on que le totémisme, certain en pays Bantu, joue un rôle encore plus grand que M. D. ne nous le fait supposer. M. van Gennep signale, chez les Warundi, à la suite de M. van der Burgt, un cas de subsumption des animaux à d'autres animaux dont ils seraient sortis. En fait, au Loango, sur les sept classes d'interdits animaux (p. 153, sq.) quatre classes sont des classes d'animaux totémiques subsumées les unes aux autres, hiérarchisées (totem national et du roi, totem de province, totem de district, totems des clans

Digitized by Google

paternel et maternel), hiérarchisées à la façon de totems et sous-totems. Il est même très remarquable que la légende Kirundi fasse allusion à une sorte de principauté totémique du léopard, et que, de leur côté, les plus vieux textes qui nous parlent du Loango nous montrent le léopard totem royal, et que M. D. nous parle obscurément de l'identité de son culte avec le culte principal du grand dieu.

Mais peut-être trouvera-t-on aussi une discordance fondamentale entre les classes grammaticales et les classes de choses. La « portée linguistique » de ce système de classification sera moindre que nous ne l'imaginerions à la suite de M. van Gennep. Il est probable que les classes soient, en effet, plutôt constituées suivant le langage, que le langage ne se constitue suivant elle ; surtout s'il est vrai que, comme le croit M. Meinhof, le nombre des classes originaires des langues Bantus allait jusqu'à quatorze au moins. Mais il restera intéressant de savoir ce que sont les catégories de la pensée Bantu, et de constater qu'en un cas au moins, une société Bantu a tenté de faire coïncider ses notions avec la façon dont elle se pensait elle-même. La possibilité même du fait doit correspondre à des traits profonds, originaires, de la méthode de pensée Bantu, et illustrera, nous en sommes sûr, les phénomènes les plus centraux de la mythologie, et de la linguistique, et de la « logique sociale » pour employer, dans un meilleur sens, un mot un peu galvaudé.

Le livre de M. Dennett se compose d'ailleurs, nous le supposons, sur ce point spécial, en tout cas, outre des déductions à éliminer, d'une série de documents mal transcrits, mais souvent précieux, à l'état brut : ce sont des palabres et discours du roi, des ducs ou des prêtres. Le recueil de palabres de ce genre s'impose pour l'observation.

II. — Sur un autre point, M. D. apporte encore des notations décisives. C'est à propos de la notion de fétiche, sur laquelle nous avons déjà, M. Hertz et moi, attiré le soupçon. M. Hertz (*Année*, IX. p. 192) avait signalé la présence de la notion du *mana* en pays Bantu. Nous en avons ici définitivement la preuve. La notion de fétiche doit, quant à nous, disparaître définitivement de la science et être remplacée par celle de *mana*. Déjà M. D. avait indiqué, au dam de Miss Kingsley, la notion fondamentale sur laquelle est bâtie la religion Loango ; il avait trouvé un système de *Nkissism* (*Année*, III,

Digitized by Google

p. 223) où nous avions déjà retrouvé la notion de *mana* ; ce livre est lui-même consacré précisément à développer, contre les interprétations de Miss Kingsley, de M. Nassau, de Bentley, la notion du *nkici*, en face de la notion de fétiche (p. 4. p. 156, etc.), à établir que cette dernière ne suffit pas à expliquer la religion des nègres du Congo.

Malheureusement, la recherche et l'exposé de M. D. ont dévié ; il n'a pas pu renoncer complètement à la notion de fétiche et l'a restreinte à la magie. Le *nkici*, c'est l'ensemble de la religion, auquel s'oppose l'ensemble de la magie, du maléfice, *ndongo :* les hommes se divisant en Bantu nzambi et Bantu a ndongo; hommes de dieu, ou du nkici comprenant le roi, les chefs et les prêtres, d'une part; hommes du ndongo de l'autre, comprenant magiciens, sorciers et êtres maléficients. Dans cette division, il y a une erreur complète. Déjà le nom seul des charmes, y compris ceux du *ndongo* eût dû avertir M. Dennett, car ils s'appellent *zi nkici* (voy. l'index excellent dressé par M. N. W. Thomas, à ce nom), et les méthodes de fabrication de ces charmes par un *nganga* dans un bois sacré, rattachent étroitement la magie et ses objets au culte, à la religion avec ses biens et son matériel.

D'ailleurs, quand on écrira l'histoire de la science des religions et de l'ethnographie, on sera étonné du rôle indû et fortuit qu'une notion du genre de celle de fétiche a joué dans les travaux théoriques et descriptifs. Elle ne correspond qu'à un immense malentendu entre deux civilisations, l'Africaine et l'Européenne; elle n'a d'autre fondement qu'une aveugle obéissance à l'usage colonial, aux langues franques parlées par les Européens à la côte occidentale. On n'a pas plus le droit de parler de fétichisme à propos des Bantus occidentaux qu'on n'a l'habitude d'en parler à propos des autres Bantus centraux ou orientaux. On n'a même pas le droit de parler du fétiche nigritien : l'idole Guinéenne ou Congolaise (celle-ci très rare), le charme congolais, les tabous de propriété, et autres, ne sont pas au Congo ou à la Guinée, d'une autre nature que ceux des autres religions, des autres sociétés. Il est d'ailleurs très remarquable que ce qui est la pure vérité en ce qui concerne la notion du fétiche, était connu dès le XVIIe siècle. Dans la *Description de l'Afrique* de Dapper (*édit. française*, 1676. p. 312, etc.), nous trouvons une abondante, une excellente dissertation sur la « moquisie », sur le pouvoir surnaturel au Loango, sur les moquisies qui sont des dieux,

Digitized by Google

des charmes, sur la moquisie du roi, des princes du sang, et de tous les objets de culte. Le succès du livre de de Brosses, a dû être pour quelque chose dans le simplisme, dans l'erreur, peut-être nécessaire, où ont vécu jusqu'ici la science et la description des religions, des religions africaines en particulier.

III. — Ces deux contributions touchent plutôt à la théorie des représentations collectives. La position juridico-religieuse du roi au Loango peut être considéré comme un autre problème sur lequel M. D. nous apporte des faits bruts mais précieux. Précieux : puisqu'ils nous montrent le genre d'autorité que le roi a comme *nkici* suprême (affranchi paraît-il de tout tabou), comme représentant de dieu (*Nzambi*) du premier principe, comme participant à sa nature, puis qu'ils nous montrent (chap. II et suiv.), la façon dont le pouvoir, dans des chefs, sous-chefs, émane du pouvoir juridique et religieux du roi, la relation entre la loi et le cours des choses, des pluies et des saisons avec la loi civile, la bonne administration royale, etc. ; les rapports du roi avec sa cour et ses prêtres et le grand dieu, parallèles aux rapports des ducs, chefs et sous-chefs à leurs cours, prêtres et dieux, grands et petits, personnels et impersonnels ; et enfin des faits précieux, mais traditionnels sur la valeur du couronnement, et à propos d'un des chefs, sur les épreuves de mise à mort. Bruts : parce que la plupart méritent une nouvelle étude ; qu'ils sont empruntés à des sources disparates, et, par exemple, dans cette question de la mise à mort du roi, nous ne pouvons arriver à comprendre si la coutume à jamais été réellement suivie ou si elle l'était encore il y a peu d'années ; parce qu'ils se bornent à la transcription peu philologique de palabres mal recueillis. Toujours est-il qu'ils illustrent de singulière façon la question de la nature des pouvoirs du chef au pays Bantu et posent une foule de questions que ne traite même pas, quelque capital qu'il soit, le livre de M. Frazer sur les formes de la royauté, où ces faits sont pourtant enregistrés mais dans ce qu'il ont pour ainsi dire de bizarre et de romanesque, non pas de sain, de social, d'universel.

Les renseignements sur la magie, sur le grand dieu, sur les sociétés secrètes sont un peu sommaires par rapport aux autres ; et la mythologie sur laquelle nous demandions d'autres renseignements n'est pas présentée d'une façon toujours systématique.

Digitized by Google

OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Au point de vue juridique, le chapitre V est court mais important. En voici les principaux résultats : existence du clan utérin, totémique (cf. p. 157, p. 36), et de la famille maternelle, effacée au profit de la famille patriarcale en voie d'ascendance; remarquable système de tutelle; remarquable système de propriété, avec tenures féodales, vassalités, d'une part, pour les chefs, droit réel et possessoire pour les individus (rites curieux de testament et d'héritage, p. 47). Un système fort complet de droit contractuel mêlé d'éléments magiques nombreux et contenant des actions personnelles typiques. En ce qui concerne le droit criminel, comme il fallait s'y attendre, une vraie floraison d'ordalies (p. 51, sq. et passim), une abondance de peines et un perfectionnement extraordinaire de la procédure; un code dont on nous laisse à peine soupçonner l'extension et la vigueur (p. 50, les dix sections de choses interdites); une responsabilité collective en voie de formation, administrative.

Il est d'ailleurs certain que les faits étaient encore plus complexes autrefois et ont dégénéré. Malheureusement, de cette dégénérescence, notre auteur ne tient pas compte.

Nous ne considérons que comme un *survey* ethnographique insuffisant la seconde partie du livre consacré au Bénin. Ni le temps qu'a passé l'auteur à Bénin, ni le genre d'observations qu'il y a faites n'autorisent à rien fonder sur ce qu'il dit.

Néanmoins, on peut lui accorder, *a priori*, qu'il a raison de retrouver du *nkici* et non pas du fétichisme dans les grands cultes de Bénin et des villes voisines ; on peut même remarquer avec lui le peu de fétichisme qui y est contenu. L'effort fait pour retrouver ici des classifications du genre Bantu est plutôt malheureux (chap. XXI) d'autant plus que M. D. retrouve ici son alphabet mystique.

Les renseignements qu'ils nous transmet sur la cour du roi et les sociétés secrètes sont neufs et ajoutent à notre savoir.

Il faut considérer comme essentiels les extraits que M. Dennett emprunte, à propos des religions du Yoruba, aux livres manuscrits de Johnson et de Cole.

M. M.

Digitized by Google

P. GIRAN. — **Notice explicative de l'Exposition d'Ethnographie Religieuse**. Exposition Coloniale de Marseille, 1906, Marseille, p. 50 in-8°.

La courte notice est suivie d'un « Aperçu sur les croyances Annamites » dont la teneur et le style remarquable nous font bien augurer du prochain ouvrage de M. G. « Esquisse d'une philosophie de la civilisation Annamite ». Une vigueur sociologique réelle anime toutes ses recherches. Voici quelques preuves de cette ferveur dont les principes sont clairement posés p. 10 : « Les deux notions : de conscience individuelle et d'un milieu physique ou social se sont élaborées à peu près en même temps, en s'empruntant mutuellement leurs éléments, en réagissant l'une sur l'autre tour à tour... Ce n'est en effet qu'en relation avec ses semblables et avec le monde extérieur que l'homme a pu, peu à peu, s'élever à la conscience de soi... Nous avons là l'explication d'un des traits caractéristiques les plus connus de la mentalité des peuples jaunes : l'esprit de troupeau, l'esprit grégaire... L'Annamite, se rapprochant sur ce point du primitif, n'a pas encore pu dégager complètement sa personnalité de l'agrégat social... En droit aussi bien qu'en morale, la personnalité du groupe... absorbe celle des individus... Et cette diffusion de la personnalité n'est pas seulement connue, elle est sentie, elle est réelle... Aussi les genres et les espèces tels que nous les concevons n'existent pas pour l'Annamite. Le rat, à cent ans, se transforme en chauve-souris, etc. ».

Et tout ce qui suit est plein d'exemples, souvent fort heureux, des théories avancées. Malheureusement il ne nous semble pas que la valeur philologique du travail soit à la hauteur de sa portée sociologique. Le rapport entre les notions chinoises et les notions Annamites n'est pas suffisamment tiré au clair, et même peut être mal connu de l'auteur. Quelle est la part des Annamites et qu'est-ce que leurs conceptions ont de spécifique? Quelle est la forme exacte des notions chinoises qui ont pénétré en Annam; et quelle est la part et du taoïsme, et du système impérial, etc.? M. G. n'est pas outillé, on l'en excuse, pour traiter ces sujets. Il sent, il voit, avec profondeur. Nous ne pouvons garantir qu'il ait vu juste toujours, et nous croyons qu'il ne sait pas tout ce qui serait nécessaire pour son sujet. (v. p. 39. Ca-Kia-mouni et une longue théorie,

Digitized by Google

sans utilité ni fondement de la doctrine boudhique du *samsâra*).

Sur l'âme, sur les rapports entre la morale, le cours des choses, sur le pouvoir qui anime la nature, etc., on trouvera en tout cas l'indication de ce que l'étude des institutions Annamites pourra donner d'original, quand elle sera menée d'une façon satisfaisante philologiquement.

M. M.

W. H. ROSCHER. — **Die Sieben und Neunzahl im Kultus der Griechen** (Abhandlungen der philogogisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XXIV, Leipzig, Teubner, 1905, p. 126 in-8°.

Ce mémoire de M. Roscher fait suite à son mémoire, non moins important, intitulé, *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen*. Le thèse principale de M. Roscher est que les nombres sacrés sept et neuf procèdent de la division du mois lunaire en période de sept ou de neuf jours, division qui repose, en dernière analyse, sur la constatation des aspects divers présentés par l'astre au cours de la lunaison. Cette méthode de division du mois a fourni un rythme du temps. L'idée de ce rythme est tellement familière que les phénomènes les plus divers sont censés s'y conformer. Puis le nombre se détachant de la catégorie temps trouve des applications rituelles, multiples et variées.

Dans le présent mémoire, l'auteur énumère les exemples qui se rencontrent dans la mythologie et les cultes de la récurrence de ces nombres rythmiques qui s'imposent à l'action et à la pensée. Il présente ces exemples culte par culte, ou, plus exactement, divinité par divinité, en commençant de part et d'autre par Apollon. Cérémonies du culte, événements des mythes s'ordonnent par périodes de sept ou neuf jours, mois ou années. Personnages divins ou personnages sacrés se présentent par groupes de sept ou de neuf ou de plusieurs fois sept ou neuf. Toutefois, M. Roscher persiste à penser que l'un et l'autre nombre s'appliquaient essentiellement et originairement à la mesure du temps.

Au premier abord, les deux nombres paraissent être employés anciennement dans les mêmes cultes. M. Roscher s'attache à rechercher si leur emploi commence à la même date. Le nombre neuf apparaît plus fréquemment dans l'épo-

Digitized by Google

pée. Le nombre sept domine au contraire dans le culte. De ce chef, M. Roscher pose en principe que l'emploi du nombre sept est incontestablement le plus ancien, autrement dit que la division de la lunaison en quatre périodes de sept jours est plus ancienne que la division en trois périodes de neuf jours. Dans l'emploi religieux du nombre sept, M. Roscher distingue deux périodes, une période préhistorique où l'emploi du nombre procède de la division de la lunaison et une période récente où il dérive, par imitation, du culte Babylonien des planètes.

Il n'est pas tout à fait exact de dire que les nombres sept ou neuf sont employés concurremment dans le culte d'Apollon : tandis qu'à Delphes la période de sept est la période usuelle, à Lacédémone la période de neuf régit le culte d'Apollon Karneios. Dans le culte des morts et des divinités chthoniennes, la période de neuf est constante. Enfin, dans nombre de cas où l'on peut établir des assimilations anciennes entre le culte italique et les cultes grecs, on constate l'emploi du nombre neuf (Lustrations, livres sybyllins, *ter novenae origines* du *graecus ritus*). Je suis porté à conclure de ces faits que l'emploi du nombre neuf est au moins aussi ancien que celui du nombre sept, mais que, à l'origine, ces deux nombres étaient employés par des peuples ou des groupes de peuples différents qui ont contribué, chacun pour leur part, à former la nation et la civilisation grecques. Le groupe de peuples où le nombre neuf était employé de préférence a eu, à un moment donné, son centre en Crète et sa civilisation a rayonné en Italie.

Quant à la question de savoir si le nombre a son origine dans les divisions du temps, la réponse de M. Roscher ne s'appuie pas sur une démonstration qui, à notre avis, soit suffisante. Il s'agit de nombres arbitrairement construits, qui s'appliquent aussi bien à la division de l'espace qu'à celle du temps et qui ne sont pas donnés par des expériences, même imparfaites. Les éléments de cette construction sont sans nul doute expérimentaux, mais l'expérience objective dont ils sont sortis est infiniment lointaine et a été infiniment élaborée. Ce sont des constructions intellectuelles qui sont l'œuvre d'hommes en groupes, comme la classification, comme l'idée de *mana*, comme celle même de temps. Je ne parle que des éléments de la mentalité collective dont nous avons jusqu'à présent étudié la formation. Ce n'est pas, à mon sens, dans les objets d'expé-

Digitized by Google

riences, mais dans la logique de l'esprit collectif qu'il faut chercher leur origine.

H. H.

G. FERRAND. — **Un chapitre d'Astrologie Arabico Malgache**. *Journal Asiatique*. 1905. Xe Série, VI, p. 193-274.

Ceci est un extrait traduit et commenté d'un Manuscrit Arabico Malgache (n° 8) de la Bibliothèque Nationale. Bien que M. F. donne une importance en général exagérée aux influences arabes, dans la Grande Ile, sur ce point, il a raison de ne pas les trouver trop petites. Il est certain que, dans son appareil scientifique, chronométrique, l'astrologie Houve, a été d'origine arabe. Mais, du moins, dans les sections 2, 3, 4, sur les rites (sacrifices? cf. p. 227, 25, sq. et tabous) en cas de maladies, et leurs variations suivant les mois, les années (réparties elles-mêmes suivant le jour de leur début), il ne semble pas qu'il y ait autre chose qu'un faible compromis entre de faibles influences Arabes et un solide fonds Merina. Et on pourra les considérer comme originales (surtout 4), et s'en servir soit dans une théorie des variations du sacrifice, soit dans une théorie de la divination et de la notion du temps, soit dans une théorie des rites négatifs.

M. M.

P. SARTORI. — **Vogelweide**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 1-13.

La légende de Walter von der Vogelweide nous dit qu'il avait ordonné, dans un testament, de creuser sur son tombeau à Würzburg, quatre trous, et d'y servir aux oiseaux du grain et de l'eau. M. Sartori établit que ces oiseaux sont les âmes des morts qui font accueil au nouveau défunt, annonçant sa mort, l'escortent dans un voyage d'outre-tombe, quelquefois le disputent aux anges du christianisme. La représentation par des oiseaux des âmes des morts est universellement répandue. Les Kères ailées des Grecs correspondent aux oiseaux auxquels Walter promet une pâture. Les oiseaux alternent avec les esprits, et particulièrement les esprits des morts, dans leurs diverses fonctions. La légende repose donc sur un thème d'offrande de nourriture aux morts.

H. H.

Digitized by Google

A. BAESSLER. — **Fischen auf Tahiti**. *Zeitschrift für Ethnologie* 1905, p. 924-940 (Renseignements et conditions traditionnelles de ce temps).

K. E. DENNETT. — **Bavili Notes**. *Folklore*, 1905, XVI, p. 371-407 (A été partiellement réimprimé, mais contient quelques notations différentes).

Id. — **Notes on the Philosophy of the Bavili**. *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 48-56 (Résumé curieusement divergent des idées exprimées dans le livre).

V. HENRY. — **Physique védique**. *Journal Asiatique*, 1905, X, VI, p. 395-409 (Essai d'explication sémantique de la notion védique du *tapas*, chaleur-ascétisme).

A. CONRADY. — **Indischer Einfluss in China** *im 4. Jahrhundert vor Christ. Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 1906. p. 335 (Hypothèse historique dangereuse, mais marque l'analogie du système hindou et du système chinois de classification).

S. STEWART STITT. — **Notes on some Maldivian Talismans**, *as interpreted by the Shemitic Doctrine of Correspondence. Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, p. 131-149.

R. BASSET. — **L'âme séparée du corps**. *Revue des traditions populaires*, 1905, p. 489 (Ame souris).

J. von NEGELEIN. — **Die Pflanze im Volksglauben**. *Globus*, 1905, LXXXVIII, p. 318-320, 347-347 (Relation des plantes avec la fécondité générale de la nature, avec l'eau, avec l'homme).

C. F. OLDHAM. — **The sun and the serpent. A contribution to the History of Serpent Worship**. London, A. Constable, 1905, 207 p. in-8°, 33 planches (L'association du soleil et du serpent).

C. MONTEIL. — **Considérations générales sur le nombre et la Numération chez les Mandés**. *L'Anthropologie*, 1905, XVI, p. 485-562.

L. KELLER. — **Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben**. *Monatshefte der Comen. Gesellschaft*, 1906, p. 61-69.

A. KNAPPITSCH. — **St. Augustins Zahlensymbolik**. Graz, 1905, 47 p., in-8°.

R. LASCH. — **Einige besondere Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Voksbrauch**. *Globus*, 1906, LXXXIX, p. 101-105 (1, Offrande funéraire ; 2, oracle ; 3, symbole matrimonial).

Digitized by Google

O. SCHELL. — **Das Salz im Volksglauben**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 137-149 (Origine légendaire du sel. Force vivificatrice du sel, etc.).

G. SCHMIDT. — **Mieser Kräuter und Arzneibuch**. Prag, Calve. 1905 (Texte très important).

H. OLDENBERG. — **Göttergnade und Menschenkraft in den altindischen Religionen**. Rektoratsrede, Kiel, Lipsius und Tischer, 1906, 18 p., in-8°.

F. BENNNEWITZ. — **Die Sünde im alten Israel**. Leipzig, A. Deichert, 1907, XII-271 p., in-8°.

A. WÜNSCHE. — **Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares** im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Überlieferungen der Keilschrift-Literatur. (*Ex Oriente Lux*, II, 4). Leipzig. E. Pfeiffer, 1906, 84 p., in-8°.

B. — *Représentations des êtres spirituels.*

Par M. Mauss.

K. BREYSIG. — **Die Entstehung der Gottesgedankens und der Heilbringer**. Berlin, Bondi, 1905. p. XII-202 in-8°.

Le problème que pose ce livre est certainement à traiter. Pour le limiter et l'étudier scientifiquement, nous ne l'eussions certes pas formulé comme M Breysig. Nous n'eussions surtout pas parlé d'origine, de naissance des notions, car il ne s'agit ici nullement d'origines ; nous n'eussions pas non plus prétendu comprendre la notion de Dieu toute entière dans la recherche, car il ne s'agit que de l'un des attributs de la divinité monothéistique, la Providence. Et nous nous serions demandé simplement dans quelle mesure les cycles mythiques qui ont pour thème central soit le mythe du héros civilisateur, soit le mythe du héros sauveur, soit le mythe du dieu créateur et sauveur, ont contribué à la formation de la notion de Providence dans les grandes religions.

M. Breysig a prétendu plus haut et plus vaste. Il a voulu classer les formes de la croyance en Dieu, aboutir à une « histoire » de cette croyance, et, ce qui pis est, à une histoire universelle. La méthode qu'il a suivie est celle, non pas de la philosophie de l'histoire, mais celle de l'histoire comparée,

Digitized by Google

telle que l'entend M. B. dans de nombreux livres qui ont d'ailleurs été fort bien accueillis en Allemagne. Il applique à nouveau la division qu'il a inventée de l'histoire de l'humanité. Temps primitifs, anciens et nouveaux (*Urzeit* et *späte Urzeit*), Temps historiques (*Neuzeit*), anciens et nouveaux. Cette répartition rigide et vague n'étant plus mise en question, donne ici un résultat bizarre, mais qui n'est pourtant pas sans valeur. Eskimos et Australiens représenteraient la pensée de l'*Urzeit* ancienne; les Américains du Nord, du Sud et du centre, les diverses époques de l'Urzeit tardive; les idées des Sémites primitifs, les mythes des Aryens primitifs devraient avoir passé par des formes équivalentes. Les peuples historiques de ces deux races auraient formé, à l'aide de la matière ancienne, la notion de Dieu.

Dans ce cadre, le tableau des faits est varié, coloré, mais fréquemment superficiel. On en jugera. A l'origine, une religion sans sauveur, sans héros créateur, sans esprit civilisateur, sans ancêtre semi-animal, assez bien représentée par la civilisation Eskimo (p. 15). Puis une religion dont la croyance fondamentale se retrouve sur toute la surface de l'Amérique sous des formes plus ou moins évoluées : l'ancêtre créateur, fondateur de la religion et des lois, est seulement à moitié humain, et engagé plus ou moins profondément dans la nature animale selon le degré d'évolution. C'est Yehl, le corbeau des Thlinkits; c'est Michabozo, le grand lièvre Algonquin; c'est Quetzalcoatl; c'est Virakocha, qui sont déjà des dieux au Mexique et au Pérou. Mais le principe fondamental, la forme première de la croyance à Dieu, est trouvé : c'est un être bon, un esprit ancêtre, toujours à forme d'animal.

Le point délicat de la démonstration était le passage aux Indo-Européens et aux Sémites. M. Breysig l'a franchi, il faut en convenir, avec la méthode requise, sinon avec le succès voulu. Il fallait démontrer, en vertu même des postulats de la méthode historique, que la notion du dieu animal n'avait pas été étrangère aux mythologies sur lesquelles se sont greffés les grands mythes connus du monde sémitique et du monde européen. Or les dieux à forme animale ne se retrouvent qu'en Égypte. Cela suffirait déjà. M. B. ne doute d'ailleurs pas de leur identité avec les dieux animaux de l'Amérique (p. 131) ; il n'en doute pas et ignore bravement toute la question du totémisme égyptien, et toute la question même du totémisme en général. Il va plus loin : Jahvé était-il un Dieu

Digitized by Google

animal et humain? Pour lui, l'histoire humaine de celui qui fut le dieu unique et omnipotent ne fait pas de doute, ce fut un héros vainqueur du dragon; en ce qui concerne sa nature de taureau, M. B. s'exprime avec les précautions convenables, mais ne nous cache pas ses sympathies pour la supposition. Les dernières hypothèses sur l'épopée Babylonienne trouvent naturellement chez lui un exploiteur zélé, habile, hardi, quelquefois heureux. Chez les dieux Indo-Européens, la figure animale a disparu, bien que M. Breysig ne doute pas qu'elle n'ait été un moment la leur; leur caractère humain et leur lutte contre le dragon sont par contre des thèmes tout aussi nets que dans les mythologies américaines.

C'est par le dégagement définitif de la notion d'un esprit créateur, civilisateur, que s'est constituée la notion du dieu parfait, bon, tout puissant, unique (*all-ein* [*sic*]). Elle a perdu dans la préhistoire et l'histoire ancienne son caractère animal. Dans les temps anciens de l'histoire moderne (la civilisation grecque fait partie de celle-ci pour M. Breysig), elle s'est dépouillée progressivement de son allure humaine, historique; les héros sont montés au ciel, les aventures des dieux se sont logées dans l'éternité et non plus en des âges mythiques; la notion de leurs ennemis mythiques s'est raréfiée. Comment et pourquoi se sont opérées ces évolutions successives, c'était là proprement le travail de l'historien chercheur de « causes historiques ». M. Breysig s'abstient cependant de les chercher : il lui suffit d'avoir classé des formes, et indiqué ce qu'il croit une loi de l' « histoire » universelle.

Ainsi, la méthode de M. Breysig laisse de côté toute la plus grave des questions historiques. Bien qu'il se défende de métaphysique et de théologie, on dirait qu'il attribue à une sorte de notion du progrès ou à l'idée d'évolution et d'histoire une valeur extraordinaire. La pensée humaine semble être, dans son livre, mue par une *vis a tergo* inconnue; les formes se succèdent de plus en plus pures, et le passage des unes aux autres reste quelque chose d'incompréhensible. L'histoire pure, même devenue générale et comparative, même prétendant retracer des séries logiques de faits, laisse ces séries en l'air, ou bien leur attribue une réalité et une force qu'elles n'ont jamais eues. En réalité, l'histoire de M. B. ainsi entendue, pour marquer un réel progrès sur l'histoire anecdotique reste encore pleine de hasards, de lacunes, de discontinuités : elle est antihistorique.

Digitized by Google

Ce travail est donc un excellent prétexte pour nous d'opposer les méthodes que nous préconisons aux méthodes, d'ailleurs les plus proches des nôtres, de l'histoire universelle. Déjà M. B., qui ne connaît pas l'*Année* et nos travaux, a adopté le principe de la définition, et son livre débute par la détermination du sens donné aux mots esprit, dieu, sauveur; déjà M. B. croit, comme nous, qu'il est possible d'établir une généalogie des diverses formes des phénomènes sociaux; de les rattacher, en dehors de toute considération exclusivement chronologique, par des liens génétiques, d'enchaîner les unes aux autres les diverses croyances comme une file de conditions et de produits, comme des formes successives d'une matière continuellement recomposée.

Mais c'est ici que le point de vue purement historique emporte le vice fondamental de la méthode. La recherche s'arrête là; la logique ne vient que suppléer au défaut de chronologie; la série rationnelle des phénomènes religieux n'a d'autre but que de permettre de se figurer l'histoire préhistorique. Certes, nous croyons que l'un des derniers buts de la sociologie sera de permettre une sociologie descriptive complète, c'est-à-dire non seulement une « histoire naturelle », mais encore une « histoire de l'humanité ». Mais nous croyons qu'on n'arrivera à s'assurer de la rationnalité, de la nécessité, de la réalité des séries logiquement constituées que par une méthode complètement sociologique. C'est en procédant à la recherche constante des rapports constants entre les divers groupes de phénomènes sociaux qu'on arrivera à déterminer la généalogie des formes de chacun des groupes, et le pourquoi de cette généalogie.

Cette méthode est d'ailleurs loin d'être exclusive d'une saine recherche historique. Il y a plus, elle la requiert. Car ce n'est qu'en laissant le phénomène social pour ainsi dire dans sa gaine de phénomènes circonvoisins, en ne l'en détachant qu'avec les plus infinies précautions, nécessaires pour noter les rapports, qu'on pourra démêler et la nature du fait, et ceux de ces rapports qui sont vraiment déterminants de sa forme. Même au point de vue de la description des faits, la recherche sociologique est plus féconde que l'histoire trop générale de M. B. ou l'histoire trop détaillée des vieilles écoles.

En fait, d'ailleurs, faute d'une sociologie suffisante probablement, les erreurs et les hypothèses gratuites abondent sur lesquelles s'édifient, dans ce livre, des constructions trop

Digitized by Google

légères. L'idée fondamentale est même inexacte par deux points : le fondement de la mythologie nord-Américaine n'est nullement le mythe du héros-sauveur à forme animale ; la mythologie Thlinkit a, M. B. le sait, Yehl le corbeau, comme personnage principal, mais outre que ce mythe est en partie composé d'éléments étrangers, ce n'est d'abord qu'un mythe de phratrie Thlinkit (cf p. 12 et le travail de M. B. lui-même au *Schmoller's Jahrbuch* de 1904), D'autre part, c'est un mythe du héros transformeur, créateur des totems, beaucoup plus qu'un mythe d'un héros civilisateur, ou d'un sauveur d'une humanité inexistante. Ce genre de héros transformeur prend à partir de la Californie l'aspect du Coyote, son mythe est essentiel dans les mythologies de l'Ouest américain et une étude comparative plus étendue eût permis à M. Breysig de s'assurer du sens de ce mythe et de son extrême extension. Il eût ainsi évité de faire une sorte de contre-sens en ce qui concerne Yehl, de négliger tous les mythes de confréries religieuses, et d'exagérer la nature héroïque des fondateurs du monde et des clans, au détriment de leur nature divine. De la même façon pour la mythologie Algonquine (en particulier Chippeway), ni l'analyse n'est suffisamment approfondie, ni elle ne fait intervenir suffisamment d'éléments, et, pour nous, c'est défigurer les faits que de ne considérer dans les histoires de Michabozo (p. 20) que le grand Lièvre vainqueur du déluge, et d'oublier et Kitchi Manido, le bon dieu, et Matchi Manido, le mauvais dieu.

Les inexactitudes les plus graves sont presque toutes produites par le même vice fondamental de l'histoire monographique où l'on fait la description d'un fait sans tenir compte des faits sociaux qui l'entourent. Dire que les Eskimos sont sans dieu est une erreur, puisque, s'ils n'ont pas de créateur, ils ont au moins le mythe de Sedna. Dire que les mythes de l'Alcheringa Arunta sont des mythes héroïques, c'est émettre une hypothèse dont la vérité ne peut être que partielle et oublier que ce sont des *Achilpa*, des chats sauvages, qui vinrent circoncire et transformer les créatures informes des temps primitifs; c'est aussi négliger *a priori* toute la question des grands dieux Australiens, et mépriser sans un mot le mythe de Twanyirika. Considérer Indra dans la mythologie de l'Inde comme un héros, c'est faire un contre-sens absolu, Indra n'ayant jamais été un homme, le seul héros du Veda étant Manu. Faire de la victoire sur le démon détenteur des eaux,

Digitized by Google

thème mythique fondamental dans les sociétés Indo-Européennes, une preuve de la similitude primitive des mythologies de cette famille avec les mythologies nord-Américaines, c'est faire une supposition gratuite et oublier que ce démon est le personnage mauvais soit des rites agraires, soit d'un culte solaire lié à ces derniers.

Non seulement cette vue simpliste de l'histoire conduit à des fautes historiques, elle conduit aussi à un respect exagéré des hypothèses historiques. Toute la partie du livre de M. B. concernant les Sémites n'est qu'un tissu d'hypothèses, dont la trame est faite des hypothèses les plus hasardées de l'école critique. Que Jahvé soit Dieu du vent, c'est ce qui est « généralement reconnu » (p. 70) ; qu'il y ait eu deux rédactions Elohistes (Zimmermann), c'est ce que M. B. trouve vraisemblable et dont il tire conséquence ; qu'il ait existé en Israël un culte des âmes (*sic*, p. 86) c'est ce qui est évident ; la nature humaine et même animale de Jahvé ne fait guère de doutes. (cf. p. 88, 99) ; et quant aux Masai, M. B. épouse en toute hâte les extraordinaires hypothèses de Merker qui en faisait des Sémites.

En réalité, bien que M. Breysig soit éminemment curieux des problèmes généraux que nous posons ici, bien qu'il soit plein de bonnes tendances et de bonne volonté, bien que sa méthode historique ait au moins la qualité de le forcer à un sérieux enchaînement des faits, son ignorance est parfaite de la sociologie et des principaux résultats dont elle peut se faire gloire. Il ne connaît ni les méthodes, ni les fruits. Il ne sait ni que le totem (p. 187) ne peut jamais être un individu de l'espèce totémique mais qu'il est toujours une espèce, ni que M. von den Steinen n'est pas le premier de ceux qui combattirent le naturisme (p. 50), ni que la victime est souvent identique au dieu, et le dieu bon vainqueur au dieu mauvais vaincu ; ni que, en France et en Angleterre, l'histoire comparée des religions a une longue histoire dont feraient bien de tenir compte les historiens allemands.

M. M.

A.-B. COOK. — **The European Sky-God**. *Folklore*, XVI, 1905, p. 260-333 ; XVII. 1906, p. 27-72, 141-174.

L'auteur continue ses longues et érudites recherches sur le dieu du ciel dans les diverses civilisations de l'Europe antique.

Digitized by Google

Ce sont d'abord les Italiens qu'il envisage. En réalité, ici, ses recherches ne s'étendent qu'aux Romains, et subsidiairement aux cultes Latins et Osques. En fait de dieu du ciel à Rome, il ne semble admettre que Jupiter, dont il reconnaît tout au plus que la figure a été légèrement modifiée sous l'influence de celle de Janus (p. 275, 276). La composition mythologique de cet article est préférable à celle du travail que M. C. a consacré à Zeus : par la nature même des faits, les institutions de villes, de contrées différentes ne sont pas mêlées et confondues. Mais les dates le sont encore, et, pour nous, interpréter l'identification de l'empereur et de Jupiter sans tenir compte des apothéoses gréco-orientales, c'est commettre une inexactitude historique. Nous ne trouvons pas non plus qu'il faille parler, avec tant de certitude, de ce que nous ne connaissons que fort conjecturalement, le rituel de la très ancienne Rome.

Mais, voici les principaux points traités : Jupiter dieu du ciel, de la pluie, de l'orage et du tonnerre, du chêne. Ceci est ce qui tient le plus à cœur à M. C, élève de M. Frazer. Il consacre au rituel de Nemi une longue discussion. C'est évidemment en vue de collaborer au « Rameau d'or » qu'il insiste tant sur les rapports de Jupiter avec le roi, le triomphateur et l'empereur; et sur les rois-prêtres italiens mis à mort. Un certain nombre de documents sont ajoutés à ceux, abondants déjà, de M. Frazer.

Nous nous sommes intéressé à un recueil assez inattendu de faits concernant les rapports entre les génies, les Mânes, les Jupiter et les *gentes* (p. 292, sq.).

Nous ne sommes pas le moins du monde compétent pour apprécier le long travail concernant le dieu du ciel chez les Celtes. Il n'est d'ailleurs pas terminé. Il s'y agit de Nud et de Bile en Irlande, de leurs relations avec le chêne, et avec le pouvoir royal; de Manannan en île de Man; il s'y agit enfin de rattacher les légendes du voyage aux îles Fortunées au culte du dieu du ciel, chêne, roi. Ici il nous semble que M. C. retombe dans les défauts historiques habituels de l'ancienne mythologie.

M. M.

G. OPPERT. — **Die Gottheiten der Indier.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 296, 353, p. 501-513, p. 717-754.

D'ARBOIS DE JUBAINVILLE. — **Les dieux celtiques à forme d'animaux.** *Revue Celtique*, 1905, XXVII, p. 193, sq.

Digitized by Google

H. USENER. — **Keraunos.** *Rheinisches Museum*, 1905. N. F. LX, p. 1-30 (Application, une fois de plus, des théories de la formation du nom et des personnalités divines).

W. HELBIG. — **Die Castores als Schutzgötter des Römischen Equitatus.** *Hermes*, 1904, XL, p. 101-116.

W. OTTO. — **Juno.** *Beiträge zum Verständnisse der ältesten und wichtigsten Thatsachen ihres Kultus. Philologus*, 1905, XLIV, p. 204-224 (Junon, déesse de la femme, de l'impureté, caractère remarquable de son culte opposé à celui de Jupiter).

F. CUMONT. — **Jupiter Summus exsuperantissimus.** *Archiv für Religionswissenschaft*, 1906, IX, p. 323-336 (Contribution à l'étude de la religion syncrétique. Le Dieu *exsuperantissimus* est allié aux dieux mithriaques).

A. VON DOMASZEWSKI. — **Die Schutzgötter von Mainz.** *Archiv für Religionswissenschaft*, 1906, Bd. IX, p. 145-158, 147-159.

L. VON SCHRÖDER. — **Germanische Elben und Götter beim Eftenvolke.** Wien, A. Holder, 1906, 92 p., in-8°.

J. BOLTE. — **Neidhart, eine volkstümliche Personifikation des Neides.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 14-27.

E. KATUZNIACKI. — **Volksetymologische Attribute des heiligen Kyrikos.** *Archiv für slavische Philologie*, 1906, Bd. XXVIII, p. 84-89.

E. LITTMANN. — **Der Messias als Drusenheiliger.** *Zeitschrift für Assyriologie*, 1905, XIX, p. 148, sq.

T. G. PINCHES. — **The Element *ilu* in the Babylonian divine names.** *Journal of the Royal Asiatic society*, 1905, 147, sq.

L. J. DELAPORTE. — **Noms théophores en Assyrie à l'époque des Sargonides.** *Revue de l'Histoire des religions*, mai-juin 1906, p. 46-64.

L. HEUZEY. — **Les dieux à turban sur les cylindres chaldéens.** *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, janv.-fév. 1906, p. 41-48.

W. W. BAUDISSIN. — **Des phönizische Gott Eŝmun.** *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LIX, p. 459-522 et LX, p. 245.

L. VON SCHRÖDER. — **Über den Glauben an ein höchstes Wesen bei den Ariern.** *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*, 1905, p. 1-21.

Digitized by Google

H. DE KERBEUZEC. — **Pèlerins et pèlerinage**. *Les saints guérisseurs au pays de Baugé. Revue des traditions populaires*, 1905, p. 238-247.

N. KURUTHALWAR. — **Stories of the Tamil Vaishnava Saints**. *Indian Antiquary*, 1905, XXXIV, p. 273-286, 1906, XXXV, p. 48-60.

L. SAINÉAN. — **La Mesnée Hellequin**. *Revue des traditions populaires*, 1905, p. 177-187.

C. — *Les mythes*.

Par MM. HERTZ, HUBERT, MAUSS.

O. GRUPPE. — **Griechische Mythologie und Religionsgeschichte**. II, 3. Munich, C.-H. Beck, 1906, p. 1153-1923.

L'ouvrage de M. Gruppe a été livré au public par parties successives. Nous en avons déjà parlé trois fois (*Année sociologique*, t. II, p. 245; t. VI, p. 254; t. VIII, p. 276). Nous en avons déjà caractérisé la méthode et nous avons déjà dit ce que nous en pensions. Cette méthode n'a pas changé. Elle n'est pas tout à fait la nôtre, car M. Gruppe est un historien, scrupuleux, ingénieux et d'une érudition considérable. Or, en matière d'histoire grecque, l'érudition a beau jeu. Le travail accumulé est tel que les notes d'un pareil livre s'enflent au point d'étouffer le texte, et cependant ce serait un jeu facile que de noter quelques lacunes dans la bibliographie qu'elles contiennent. L'écueil de cette érudition, c'est l'excès d'ingéniosité de beaucoup des esprits qui se sont appliqués à deviner à l'aide de documents trop incomplets les secrets de l'antiquité grecque.

Les préoccupations d'historien qui animent M. Gruppe l'ont amené à étudier la mythologie grecque, non pas comme une chose en soi, mais comme un ensemble de faits situés dans le temps, dans l'espace et par rapport aux autres faits qui composent l'histoire. De là vient que, dans la première partie de son livre, il a divisé son exposé par provinces géographiques. C'était une façon d'étude analytique, où l'auteur s'appliquait à séparer les versions et les thèmes locaux des mythes communs. Cette première partie est suivie d'une histoire des cycles divins et héroïques, où M. Gruppe ne perd amais de vue les attaches locales. Ces deux parties de l'ou-

Digitized by Google

vrage répondent plus particulièrement à la première partie du titre, *Griechische Mythologie*. Dans cette mythologie, ce qui nous touche le plus, c'est précisément le soin avec lequel l'auteur a replacé les mythes dans leur milieu. Quant à l'analyse et à l'explication des mythes, comme phénomènes religieux, nous avons déjà dit en quoi elle nous paraissait criticable. Le naturalisme et le symbolisme à l'ancienne mode y tiennent trop de place. Parmi les nouvelles tentatives d'explication, M. Gruppe fait surtout bon accueil à celles qui font des mythes la transposition des rites qui s'y rattachent. Il pratique pour son compte cette méthode et apporte au ritualisme sa large part d'ingénieuse contribution.

La troisième partie associe l'histoire de la mythologie à l'histoire de la Religion en général. Commencée dans l'avant-dernier tome, elle se développe dans celui-ci. M. Gruppe divise cette histoire de la religion en trois périodes : période de l'animisme et de la magie, période classique, période de la dissolution de la religion grecque. La deuxième période nous est donnée comme étant essentiellement caractérisée par le fait que la religion grecque y subit très fortement l'influence de l'art. L'art, dans l'espèce, c'est la poésie épique et dramatique; ce sont aussi les arts plastiques. La figure sensible des dieux, telle qu'elle fut élaborée par ceux-ci, se distingue malaisément de la notion religieuse. Parvenu à l'apogée de la religion grecque, M. Gruppe passe en revue les dieux. Dans cette revue, il se propose de montrer comment s'est formé l'ensemble des mythes qui s'attachent à chacun d'eux, et comment se sont fixés les traits de leur figure. Mais il ne s'agit pas là seulement de ce que furent les dieux du VIe au IVe siècle, M. Gruppe remonte à leur origine et jusqu'à l'étymologie de leur nom. D'autre part, il nous donne sur leurs croisements avec certains dieux orientaux des renseignements, fondés sur des textes récents, qui ne valent probablement que pour la fin de l'histoire grecque. Il semble enfin que M. Gruppe ait profité de cette suite de monographies divines pour mettre au courant les parties antérieurement parues de son ouvrage.

M. Gruppe expose magistralement comment la décomposition de cette religion de l'art, comme il l'appelle, est déterminée par la transformation politique de la société grecque après Philippe et Alexandre. La religion précédente était celle des cités et de leurs amphictyonies. La vie se retire presque entièrement de cet organisme politique et, par suite

Digitized by Google

des formes de religions correspondantes. Au contraire, les libres groupements religieux, thiases, orgeons, sociétés orphiques qui vivaient obscurément dans le sous-sol de la société antique et, pour ainsi dire, en dehors de la cité, épargnés par cette révolution, se fortifièrent à mesure que le reste déclinait. De là la nouvelle floraison de l'orphisme, l'étrange développement du démonisme. D'autre part, les sociétés nouvelles, formées du mélange des nations, des races et des civilisations, se font à leur image une religion syncrétique. Dans cette religion de l'époque hellénistique, il est un phénomène particulièrement intéressant, c'est le culte de la *Tyche*, de la Fortune des villes, régions, personnages. C'est l'essence sociale et divine des choses, mais exprimée dans les termes relativement abstraits et fort vagues du démonisme et de l'astrologie, au lieu de l'être par des figures mythologiques concrètes. Ce culte de la Tyche est une preuve que la vie religieuse de la société n'était pas inféconde, mais l'âge de l'art et de la poésie était passé.

La dernière partie de l'ouvrage de M. Gruppe met dans une vive lumière ce fait important que les phénomènes religieux ne sont pas indépendants des phénomènes esthétiques et intellectuels qui se développent dans les civilisations. Gardons-nous d'ailleurs de faire de l'art le seul facteur des caractères que prit la religion grecque à son apogée. L'art y eut une fonction religieuse. La religion grecque dut devenir alors panhellénique en raison de l'évolution politique du monde grec. L'art fut l'instrument de cette destinée, parce que cette évolution fut rapide, consciente, qu'elle se produisit dans les sphères supérieures de la société grecque, que l'art était déjà panhellénique, qu'il avait une place rituelle dans les institutions panhelléniques, telles que les panégyries, et enfin que les dieux concrets n'étaient pas trop loin de leur origine. La philosophie mystique eut, dans la société panhellénique, le rôle que l'art avait au joué au ve siècle.

M. Gruppe a beaucoup sacrifié dans son dernier chapitre le rôle de cette philosophie mystique. Nous aurions aimé qu'il y eût donné une grande place à l'École d'Alexandrie, à Plutarque. Par contre, avec très juste raison, il mêle les premiers siècles du christianisme aux derniers siècles de l'hellénisme et s'attache à montrer que le deuxième a hérité du premier.

H. H.

Digitized by Google

P. EHRENREICH. — **Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt.** *Supplement zu Zeitschrift für Ethnologie* (1905). Berlin, Asher, 1905, p. 107 in-8°.

La pauvreté et la qualité médiocre des informations relatives aux mythes indiens de l'Amérique du Sud contrastent avec les abondantes et sûres collections qui nous proviennent des tribus du Nord. M. Ehrenreich s'est proposé de rassembler et de classer méthodiquement des données éparses, qui ont été pour une large part négligées par les mythologues ; il a voulu aussi montrer l'urgence qu'il y a à recueillir des traditions vouées à une extinction rapide et indiquer aux observateurs les points sur lesquels des renseignements complémentaires sont particulièrement souhaitables. A ce double titre cet ouvrage est d'une incontestable utilité.

Considérée dans son ensemble, la mythologie sud-américaine présente avec celle de l'Amérique du Nord de nombreux traits communs : notons la généralité et la prédominance du thème du héros civilisateur, et particulièrement des deux héros frères (p. 28, 32, 45, sq.). Elle s'en distingue d'autre part par certaines différences, soit dans le contenu des mythes : rôle plus effacé et passif des animaux dans la cosmogonie (p. 8-9), importance restreinte des agents météorologiques, tonnerre, vents... et des points cardinaux (p. 15, 29, 44), etc. ; soit dans la fonction sociale des mythes : tandis que chez les tribus du Nord, le mythe appartient en général à une société religieuse déterminée et est lié à un culte, il n'aurait dans l'Amérique du Sud, à peu près aucune signification religieuse (p. 10, 13). Toutefois, cette dernière assertion est sujette à caution : peut être les mythes sud-américains ne présentent-ils ce caractère négatif que par suite de l'insuffisance de nos renseignements. D'ailleurs nous trouvons, chez les tribus du Uaupé, un mythe complexe qui se rattache à une « société des hommes » et à des mystères analogues à ceux des sociétés secrètes nord-américaines (p. 7, 17, 64) ; de plus, l'auteur nous signale comme un fait général la transmission des mythes aux jeunes gens lors de l'initiation (p. 7) : c'est donc qu'ils sont revêtus d'un certain caractère sacré.

M. Ehrenreich ne se borne pas à exposer les faits. Certains

Digitized by Google

motifs mythiques, tels que ceux de la « chaîne de flèches » (p. 49, sq., 76) et de la fuite protégée par des obstacles magiques (p. 83, sq.), se retrouvent avec une analogie frappante dans les détails chez les tribus du centre de l'Amérique du Sud, chez celles du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord et chez celles du Nord-Est de l'Asie. Notre auteur croit pouvoir en conclure (p. 97, sq.), qu'une infiltration d'éléments mythiques s'est produite d'Asie en Amérique, suivant la côte du Pacifique. Nous ne voulons pas le suivre dans ses conjectures aventureuses; il reconnaît d'ailleurs lui-même le caractère provisoire de ces hypothèses et il ne prétend pas avoir résolu les problèmes qu'il soulève. Les lecteurs de l'*Année* savent que nous n'attachons pas à ces questions une importance fondamentale : en tous cas, une prudence et une rigueur extrêmes sont indispensables si l'on ne veut pas retomber dans les errements de l'ancienne « théorie des emprunts ».

R. H.

H. GRESSMANN. — **Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie**. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, hrgg. v. Bousset und Gunkel, Heft VI. Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht 1905, p. VIII-376, in-8°.

Sur un sujet dont le nom seul évoque l'ennui et la satiété du sociologue, M. G. a trouvé du neuf. Après des milliers d'années d'une insipide exégèse théologique, voire critique, grâce à l'emploi d'une saine méthode, grâce à l'histoire comparée des religions et civilisations sémitiques, grâce à la science des religions, un jeune savant rencontre des problèmes nouveaux et des moyens nouveaux de les résoudre. Certes, les hypothèses foisonnent dans ce travail, et non seulement les hypothèses, mais encore les méthodes hypothétiques, car il prend pour accordés et les résultats de la critique Wellhausenienne, et les conclusions nouvelles des travaux de Gunkel. Certes, ces hypothèses et ces constructions faites sur hypothèses rebutent des esprits habitués à ne raisonner que sur des faits et des dates. Mais les textes bibliques, surtout ceux qui concernent la destinée du monde, se présentent dans un tel état de pourriture, le mythe israélite est si délabré qu'il faut se résigner à n'en rien penser ou à entasser les conjectures. Et le système de conjectures de M. G. nous

Digitized by Google

paraît à la fois neuf, curieux, vraisemblable en certaines parties, intéressant au point de vue théorique.

Le point de départ du travail est la remarque de l'existence, de la coexistence dans les textes de deux eschatologies contradictoires l'une à l'autre, également adoptées l'une et l'autre dès l'époque des prophètes canoniques, également perfectionnées l'une et l'autre après le retour de l'exil. La première est une eschatologie du malheur et de la destruction (*Unheilseschatologie*). La seconde est une eschatologie du salut et du bonheur (*Heilseschatologie*). Le monde finira dans une catastrophe épouvantable, escortée de plaies diverses, diversement graduées, disait-on d'une part, et d'autre part on disait, dans le même temps pour ainsi dire, et l'on croyait : le monde finira dans un âge d'or, dans un royaume de dieu et de son Messie.

A chacune de ces eschatologies, M. G. consacre une partie de son travail. Le mythe de la destruction lui apparaît comme le plus ancien. Il se compose d'éléments naturistes importants et n'est, si nous interprétons bien une pensée ici un peu trouble, qu'une sorte d'exaspération des différentes formes d'apparition, des théophanies de Jahvé. Le « jour de dieu », jour d'un tremblement de terre, jour de la terreur, jour du sirocco de la sécheresse et de la famine, est en même temps jour du déluge (p. 70) ; c'est aussi un jour de feu, un jour du volcan ; les images mythiques les plus hétéroclites se heurtent en un cliquetis littéraire. Le mérite de tous ces rapprochements est qu'il y est très sincèrement tenté de démontrer que la plupart des éléments du style eschatologique sont empruntés à des traditions mythiques anciennes, diverses, diverses d'origine, de date, de valeur, de signification. Si chaque démonstration pèche dans le détail, et si, en particulier, l'histoire trop complète aboutit à des précisions qu'il eût mieux valu laisser de côté, la thèse est, quant à nous, juste dans l'ensemble, et sera, nous en sommes convaincu, au fur et à mesure que seront mieux connues les mythologies sémitiques, chaque jour plus vraisemblable. Le principal défaut de la plupart de ces démonstrations est qu'elles se servent à peu près indifféremment des textes de tous les âges. On pourrait même dire que le principal état est fait des fragments des Psaumes, c'est-à-dire des derniers textes de la Bible. Si nous admettons, en général, que l'âge des faits est bien différent de l'âge des textes, nous croyons pourtant la plus grande prudence nécessaire.

Digitized by Google

Nous ne suivrons pas M. G. dans le détail de l'histoire qu'il tente du mythe eschatologique de la destruction du monde, des multiples formes mythiques et populaires qui auraient été prises par ces idées (p. 156, n. définition de ce qu'il faut entendre par populaire). L'auteur poursuit l'histoire jusque dans la préhistoire, avant Moïse. Nous aimons mieux marquer le principal dessin de ce travail, tissu mêlé d'hypothèses et de faits. L'idée en appartient en principe (p. 80) à M. Dillmann et surtout à M. Gunkel, mais c'est en somme par M. Gressmann qu'elle va trouver sa voie. Le mythe eschatologique serait un fragment d'un ancien cycle du mythique des périodes du monde, cycle dont nous savons le succès en Assyro-Babylonie et dans le monde antique (v. p. 190, résumé). Le mythe de la destruction, par ailleurs, serait une répétition du mythe cosmogonique, la fin serait identique au commencement (v. p. 80 une observation bien finie sur l'épée lavé à la porte du Paradis, identifiée à celle qui détruit le monde). Le passé, le présent, l'avenir se confondent dans le mythe, se fondent à l'infini, et dans la littérature et dans l'esprit prophétique, et dans l'esprit du peuple. Il y a là plus qu'une idée curieuse. Il y a une démonstration vraisemblable de ce que nous croyons être un des fonds de l'esprit mythique, de la façon dont il transporte des temps hétérogènes hors du temps, dont il met de l'espace, traversé d'influences et varié de qualités multiples, hors de l'espace (Le mythe de la Grande Année, p. 167, nous paraît pourtant mal analysé; au surplus, M. Gressmann demande avec raison un supplément de renseignements aux assyriologues).

La pénétration de ces éléments mythiques dans la prophétie morale et l'apocalyptique est bien et sûrement étudiée; le terrain devenait d'ailleurs plus sûr. Peut-être la tendance de M. G. à transformer ces questions en questions d'histoire littéraire y apparaît-elle un peu trop (v. p. 191 un exposé général).

La discussion des origines de l'eschatologie du salut est peut-être encore plus intéressante. Elle est divisée en trois parties. La première est intitulée l'*âge d'or :* on y établit l'équivalence et la raison d'être de l'équivalence de la notion du paradis originel et de la notion du bonheur après le jugement, du moins comme ces choses peuvent être indiquées. Quant à la tentative d'expliquer les rapports de ces deux eschatologies (notion du « reste » des hommes qui, échappés

Digitized by Google

au cataclysme connaissent les joies des bienheureux), il nous semble qu'elle est moins heureuse que cette interprétation de l'équivalence des deux images cosmologique et eschatologique. La seconde partie, est consacrée à l'origine de la notion de l' « oint », du Messie. Greffé sur des idées qui appartiennent originairement à M. Gunkel, elle n'en est pas moins originale : le rapprochement entre la notion du roi victorieux et celle du Messie était depuis longtemps évident, et trop fondamental pour avoir échappé à personne, mais c'est M. Gressmann qui aura, le premier, rapproché méthodiquement le protocole des éloges du roi Babylonien et de Cyrus et les épithètes décernés au Messie, auteur de l'âge d'or, empereur des peuples, fils de Dieu, sans naissance, premier né, etc., (p. 250-301). La troisième partie est consacrée au mythe du *serviteur de Jahvé*, mythe qui apparaît avec le deuxième Isaïe. Mais elle contient autre chose que des hypothèses sur le style de ce prophète et son origine assyro-persane. Les textes qui y font allusion contiennent en effet les notions qui deviendront capitales plus tard avec l'eschatologie proprement messianique, de l' « ebed, » du « serviteur » sacrifié et divinisé. Quoiqu'il se trouve là, plus que partout peut-être, sur le terrain des hypothèses, il nous paraît que M. Gressmann a vu juste, en rapprochant ces notions, dès cette époque, de celles concernant le sacrifice du dieu, connu dans presque toutes les mythologies sémitiques voisines et dont l'un des éléments, la mort du dieu, est même expressément mentionné dans la Bible à propos de la mort d'un dieu syrien, d'Haddad Rimmon. M. Gressmann se rencontre ici avec M. Frazer, et nous le renvoyons aux faits indiqués par celui-ci dans un livre dont nous venons de parler (p. 80, n.).

Nous considérons comme un appendice, indispensable par rapport à la littérature messianique, la dissertation sur la notion du fils de l'homme ; elle nous intéresse moins directement.

Le défaut le plus grave de ce livre c'est l'excès de précision historique ; M. G. partage sur ce point les exagérations de M. Gunkel ; il va même jusqu'à en adopter les aventureuses opinions sur le Sinaï, qui ne serait pas le Sinaï mais un volcan (p. 56) ; il ajoute une excessive valeur à des thèmes littéraires (par exemple sur la coupe de Jahvé, p. 138) quoiqu'il sache d'ordinaire fort bien les disséquer (ex. p. 125, sur la force de Jahvé). Nous sommes d'ailleurs d'avis qu'il

Digitized by Google

n'a pas appliqué dans toute leur rigueur les principes de méthode, quelquefois vains et un peu obscurs, qu'il a proposés dans une fertile introduction.

M. M.

F. FISCHBACH. — **Beiträge zur Mythologie.** Leipzig, Teutonia, 1906, VI-108 p., in-8°.

R. ANDREE. — **Mythologischer Zusammenhang zwischen der Alten und Neuen Welt.** *Globus*, 1906, LXXXIX, p. 89-90.

TESCHAUER. — **Mythen und alte Volkssagen aus Bräsilien.** *Anthropos*, vol. I, nos 1, 2, 3, 4.

B. KAHL. — **Die verschluckte Schlange.** *Globus*, 1905, LXXXIII, p. 233-234.

L. RADEMACHER. — **Walfischmythen.** *Archiv für Religionswissenschaft*, 1906, Bd. IX, p. 248-252.

H. WINCKLER. — **Die babylonische Weltschöpfung.** Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906, 36 p., in-8°.

E. H. LEUWEN. — **Bijbeelsche Anthropologie.** Utrecht, G. J. A. Ruys, 1906, VII-228 p., in-8°.

A. HEILBORN. — **Das Tier Jehovahs** (*Kulturhistorische Studie*). Berlin, G. Reimer, 1905.

H. GUNKEL. — **Elias, Jahve und Baal.** Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906, 76 p., in-8°.

F. GOLDSTEIN. — **Der Monotheismus Kanaans.** *Globus*, 1906, LXXXIX, p. 234-235.

B. BAENTSCH. — **Altorientalischer und israelitischer Monotheismus.** Ein Wort zur Revision der Entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte. Tübingen, J. C.B. Mohr, 1906, XII-120 p., in-8°.

P. JENSEN. — **Das Gilgamesch Epos in der Weltliteratur.** I. Bd. : **Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen, Propheten-und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage.** Strasbourg, K. J. Trübner, 1906, XVIII-1030p., in-8°.

F. RICHTER. — **De deorum barbarorum interpretatione Romana quœstiones selectœ.** Dissertation. Hall, 1906, 58 p., in-8°.

R. REITZENSTEIN. — **Zwei hellenistische Hymnen.** *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, VIII, p. 167-190 (Hymne de l'âme

Digitized by Google

ou de la perle aux actes de Saint-Thomas, se rattache au mythe égyptien de la mort et de la résurrection d'Osiris).

P. PERDRIZET. — **Le Miracle du Vase brisé.** *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, VIII, p. 305-309 (Miracle d'Asklepios reproduit dans l'hagiographie chrétienne).

W. KÖHLER. — **Die Schlüssel des Petrus.** *Versuch einer religionsgeschichtlicher Erklärung, Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, VIII, p. 214-243 (Symbolisme de la clef et du lien dans l'antiquité grecque, latine, égyptienne et sémitique).

J. GEFFCKEN. — **Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte.** *Hermes*, 1906, nr. 2.

K. LÜBECK. — **Die Dornenkrönung Christi.** Eine religions-und Kulturgeschichtl. Studie. Regensburg, G. J. Manz, 1906, 51 p., in-8°.

H. REICH. — **Der König mit der Dornenkrone.** *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*. Berlin, Teubner, 1905 (Rattache à un mime ce trait de la Passion).

R. KARUTZ. — **Von Buddhas heiliger Fussspur.** *Globus*, 1906, vol. LXXXIX, p. 21-25, p. 45-50.

A. F. BANDELIER. — **Traditions of Precolumbian Earthquakes and volcanic Eruptions in Western South America.** (Mythes et légendes à base historique et naturelle) *American Anthropologist*, 1906, N. S. VIII, p. 47-82.

E. MOGK. — **Germanische Mythologie** (Sammlung Göschen). Leipzig, G. J. Göschen, 1906, 129 p.

D. — Légende, Contes, Epopées, etc.

Par MM. HUBERT et BEUCHAT

A. WÜNSCHE. — **Der Sagenkreis vom geprellten Teufel.** Leipzig und Wien, Akademische Verlag, 1905, p. 128 in-8.

Le thème du Diable mystifié par les hommes est un des plus communs dans les pays de langues germaniques et spécialement en Allemagne. M. Wünsche nous donne une collection complète des contes où on le retrouve, et il s'efforce d'en retracer l'origine. Les contes et légendes du « Diable mystifié » proviendraient d'une légende chrétienne, que nous trouvons assez fréquemment dans les Apocryphes, où le Christ trompe

Digitized by Google

le Diable pour sauver l'humanité ; à cet élément chrétien se seraient superposés une foule de traits, provenant de la mythologie germanique, qui auraient donné aux contes leur figure particulière.

L'intérêt principal de cette étude réside dans ce que nous dit l'auteur de l'absorption de caractères qui appartenaient aux dieux de l'ancienne mythologie germanique, dans la figure mythique du Diable et qui font de celle-ci une sorte de synthèse des attributs des divinités païennes : de Votan, il a hérité son caractère de maître de l'air et est devenu ainsi le conducteur de la chasse sauvage ; c'est aussi par assimilation à ce Dieu que le Diable est représenté comme un chasseur vert (cf. l'épithète *grönjette* de Votan) ; à Heimdall, à Loki surtout, il a emprunté de nombreux traits ; c'est par son assimilation à la personne de Thor qu'il doit d'être représenté comme portant un manteau rouge, comme ayant des pieds de bouc (le bouc : animal de Thor) et comme dégageant une odeur sulfureuse. Mais il n'a pas seulement pris des caractères aux grands dieux du panthéon germaniques : des Géants il a hérité la stupidité et c'est à cette ressemblance avec les Géants qu'il doit de jouer dans le cycle légendaire qui nous occupe le même rôle que jouent les Jættes dans la mythologie scandinave.

Le livre de M. Wünsche ne manque pas d'intérêt, mais plusieurs de ses hypothèses nous semblent bien fragiles.

H. Beuchat

F. E. SANDBACH. — **The heroic Saga-Cycle of Dietrich of Bern**. Popular Studies in Mythology, Romance and Folklore. London, D. Nutt, 1906, p. 68 in-8°.

Beaucoup de ces *Popular Studies* sont d'excellentes études, ou règne une érudition très saine, mais qui risquent d'être populaires parce qu'elles sont claires et courtes. Tel est le présent ouvrage.

Dietrich de Bern, c'est Théodoric le Grand, roi des Ostrogoths qui régna sur Vérone (Bern). Il est devenu, très peu de temps après sa mort, le héros de légendes pangermaniques, comme Sigurd. Théodoric n'eut pas la fortune littéraire de ce dernier. Mais néanmoins sa figure tint une grande place dans la tradition.

Digitized by Google

On a voulu que le Dietrich de la légende n'ait de commun que le nom avec le Théodoric de l'histoire. M. Sandbach n'est pas de cet avis. L'exil de Dietrich, c'est l'espace de la vie de Théodoric qui s'écoule entre son départ de Constantinople où il fut élevé et son arrivée en Italie. Son séjour à la cour d'Attila répond aux relations politiques des Ostrogoths et des Huns, et la guerre contre Odoacre a fourni le thème des combats livrés par Dietrich pour reconquérir son héritage.

L'extermination des Ostrogoths rendit sans doute plus aisée la transformation de l'histoire en légende héroïque. Celle-ci prit racine chez leurs voisins les Alamans. La légende oublia Constantinople, confondit l'ancienne Rome avec la nouvelle ; Théodoric, roi d'Italie, était parti d'Italie ; Odoacre fut remplacé par Ermanaric, un ancien roi des Ostrogoths dont la légende, en raison des traits mythiques qui s'y glissaient, était populaire. C'était le type du roi cruel, vindicatif et sans scrupule. On lui opposa à plaisir le généreux Théodoric. Ils devinrent parents et contemporains. Puis la légende se gonfla de tous les motifs possibles de hauts faits héroïques et s'associa par diverses ramifications aux autres cycles de même espèce, particulièrement à celui de Sigurd.

L'auteur expose cette histoire dans l'ordre des documents, mais l'ordre des documents répond à la suite logique de l'évolution d'un pareil cycle.

H. H.

H. SCHÜCK. — **Studier i Ynglingatal**. Upsala, Akademiska boktryckeriet, 1906, 2 broch in-8° à pagination continue 1-54 et 55-90. (*Etudes sur l'Ynglingatal*).

De ces deux brochures, nous ne retiendrons la première qui a un caractère spécialement philologique. La seconde traite des strophes de l'*Ynglingatal* qui concernent le roi mythique Agne. L'auteur y suit la même méthode que dans les *Études sur l'histoire de la religion norroise*, analysées dans l'*Année* (1906, p. 296). L'interprétation strictement philologique du poème de Thiodolf amène à trouver dans la légende d'Agne le souvenir d'un rituel sacrificiel, propre à la tribu germanique des *Agar*, branche de l'amphictyonie des *Lugii*, mentionnés dans la *Germania* de Tacite. Une victime humaine richement ornée est pendue avec une chaîne d'or par une prêtresse (ou un *sacerdos muliebri ornatu*). Le nom du dieu sacrifié a dû

Digitized by Google

figurer dans une strophe perdue. Snorri, ne comprenant plus certaines expressions du vieux poème, a construit sur ses contresens toute une légende.

J. POIROT.

H. GÜNTHER. — **Legendenstudien**. Köln, J. P. Bachem, 1906, XI-192 p. in-8°.

E. SIECKE. — **Mythus, Sage, Märchen in ihren Beziehungen zur Gegenwart**. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906, 29 p., in-8°.

E. KETHE. — **Mythus, Sage, Märchen**. *Hessische Blätter für Volkskunde*, 1905, p. 97-142 (Définitions : conte [*märchen*] international ; légende [*Sage*] localisée ; le mythe est purement religieux).

R. WOSSIDLO. — **Ueber die Technik des Sammeln volkstümlicher Ueberlieferungen**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 1-24.

H. TRILLES. — **Proverbes, Légendes et contes Fang**. *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*. Neuchâtel, 1905, vol. XVI, p. 49-294.

A. BAESSLER. — **Tahitische Legenden**. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 920-924 (Légendes étiologiques).

L. C. SEURAT. — **Légendes des Paumotou**. *Revue des Traditions populaires*, 1906, p. 125-131.

G. SEURAT. — **Légende de Paumotou**. *Revue des Traditions populaires*, 1905, p. 433-440, 481-488.

L. DESPLAGNES et DUPUIS-YACOUBA. — **Légendes de Farang**. *Revue des Traditions populaires*, 1906, p. 80-98 (Traditions des Sorkos, peuplade de pêcheurs des environs de Tombouctou. Farang est le chef mythique).

J. C. G. JONKER. — **Rottineesche Verhalen** (*Vertaald door*). *Bijdragen tot de Taal- Land- en-Volkenkunde van Nederlandsch Indië*. 1905, LVIII, p. 269-485 (Collections importante de contes, nombreux traits de folk-lore).

B. LEHMANN-NITSCHE. — **Märchen der argentinischen Indianer**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 156-164 (Histoires de sorciers et d'animaux).

H. LÜDERS. — **Die Jâtakas. und die Epik**. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1905, p. 687, sq. (Légende de Krishna).

Digitized by Google

TH. ZACHARIAE. — **Indische Märchen aus den Lettres édifiantes et curieuses.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 129-149.

J. HERTEL. — **Eine alte Pantschatantra-Erzählung bei Babrius.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 149-156.

J. HERTEL. — **Mêghavijayas Auszug aus dem Pantschatantra.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 259-278.

H. LESSMANN. — **Die Kyrossage in Europa.** *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht über die Städtische Realschule zu Charlottenburg*, 1906.

J. BLEYER. — **Die germanischen Elemente der ungarischen Hunnensage.** *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur*, 1906, Bd. XXXI, nr. 3.

P. und H. KNÖTEL. — **Oberschlesische Sagen.** Leipzig et Kattowitz, K. Siwima, 1907, 120 p., in-8°.

K. HOEDE. — **Die sächsischen Rolande.** Beiträge aus Zerbster Quellen zur Erkenntnis der Gerichtswahrzeichen. Zerbst, E. Luppes, 1906, 105 p., in-8°.

A. WIEDEMANN. — **Altägyptische Sagen und Märchen.** Leipzig, Deutsche Verlagsgesellschaft, 1906, VII-153 p., in-8°.

V. ZAPLETAL. — **Der biblische Samson.** Freiburg (Suisse), Universitätsbuchhandl., 1906, IV-80 p., in-8°.

O. PROKSCH. — **Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle.** Übersetzt und untersucht. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906, VI-394 p., in-8°.

K. KROHN. — **Die Fundorte der epischen Gesänge der Kalevala.** *Finnisch-ugrische Forschungen*, vol. IV, n° 2.

K. KROHN. — **Finnische Beiträge zur germanischen Mythologie** (Extrait des *Fianisch-Ugrische Forschungen*, 1904-1905). Helsingfors, 1906, 138 p., in-8° (Deux études : 1° rapprochement entre *Sampsa Pellervoine* du Kalevala et Njordhr ; 2° entre la mort de Lemminkainen et celle de Baldr).

P. HUBER. — **Zur Georgslegende.** Erlangen, Junge, 1906, 61 p., in-8°.

O. HACKMANN. — **Die Polyphemsge in der Volksüberlieferung.** Akademische Abhandlung. Helsingfors, 1904, 241 p.

F. BIEHRINGER. — **Die Sage von Hero und Leander.** *Globus*, 1906, LXXXIX, p. 94-97 (origine unique du thème).

Digitized by Google

O. KNOOP. — **Sagen aus Kunjawien.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 102-105, 1906, p. 96-100.

HEIERLI. — **Sagen aus dem Kanton Appenzell,** *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 1906, X.

A. DÖRLER. — **Märchen und Schwänke aus Nord-Tirol und Vorarlberg.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 278-302.

R. MIELKE. — **Alte Bauüberlieferungen.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906 p. 66-76.

K. DIETERICH. — **Aus neugriechischen. Sagen.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1906, p. 380-398.

B. CHALATIANZ. — **Kurdische Sagen.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1905, p. 322-330; 1906, p. 35-49.

M. GASTER. — **The Legend of Merlin.** *Folk-Lore*, 1905, XVI, p. 407-428 (Relation entre un thème de l'histoire de Merlin et un des contes du cycle oriental de Salomon).

L. DE KERVAL. — **L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de saint Antoine de Padoue** (*Opuscules de critique historique*, XII, XIII, XIV). Paris, Fischbacher, 1906, 68 p., in-8°.

E. — *Dogmes.*

M. ZWEMER. — **The Moslem Doctrine of God.** Edinburgh et London, Oliphant, Anderson et Ferrier, 1905, IV-120 p. in-8°. (Étude comparée de la notion de Dieu dans le Coran et la tradition musulmane orthodoxe d'une part et dans la théologie chrétienne de l'autre).

P. DE LABRIOLLE. — **L'argument de prescription.** *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1906, p. 408-429 (invoqué par Tertullien. C'est une des défenses juridiques de la tradition ; l'esprit des doctrines d'autorité a été admirablement exprimé par Tertullien).

A. S. PALMER. — **The Zoroastrian Messiah.** *Hibbert Journal*, oct. 1906, p. 156-165.

A. BIÈS. — **L'évolution de la théologie dans les philosophes grecs.** *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*. 1906, p. 1-24, 146-174, 320-323 (Exposé fort confus des renseignements que nous avons sur les anciennes philosophies grecques, inspiré par E. Caird, *The evolution of Theology*, etc.).

Digitized by Google

P. R. E. GÜNTHER. — **Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus.** Leipzig, E. Grafe, 1906, 64 p., in-8°.

H. BAYNES. — **The history of the Logos.** *Journal of the Royal Asiatic Society*, avril 1906.

P. BATIFFOL. — **Etude d'histoire et de théologie positive.** Deuxième série : *L'Eucharistie, la présence réelle et le transsubstantiation.* Paris, Lecoffre, 1905, 388 p., in-12.

A. DUFOURCQ. — **Le passionnaire occidental au VIIe siècle.** *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, janvier-avril 1906, p. 27-65.

PH. DE FELICE. — **De vetere symbolo romano.** Thèse. Montauban, Imp. coopér, 1906, 27 p., in-8°.

J. LEIPOLDT. — **Christentum und Stoizismus.** *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1906, Bd. XXVII, p. 129-165.

A. DUPIN. — **Les origines des controverses Trinitaires.** *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1906, p. 219-231 (Formation de la triade chrétienne. Origine de la notion du Saint-Esprit. Double forme de la triade issue de l'enseignement de Paul ; triade où Jésus est le *Logos* et triade où il est Dieu).

A. DUPIN. — **La Trinité et la Théologie des hypostases dans les trois premiers siècles.** *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1906, p. 353-366 (Confusions premières entre le Saint-Esprit et le *Logos*. L'Évangile de Jean fait de l'Esprit une troisième hypostase).

A. DUPIN. — **La Trinité dans l'Ecole modaliste jusqu'à la fin du troisième siècle.** *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1906, p. 515-532 (Histoire des tentatives pour expliquer les personnes de la Trinité comme les modes d'existence d'un même être).

P. GENNRICH. — **Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre,** in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Leipzig, A. Deichert, 1907, VIII-363 p., in-8°.

P. DE LABRIOLLE — **La polémique antimontaniste et la prophétie extatique.** *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1906, p. 97-146 (Lutte entre le principe d'ordre et d'autorité et la religiosité mystique. Formation de la doctrine relative à la prophétie).

J. ZEILLER. — **Etude sur l'Arianisme en Italie à l'époque ostrogothique et à l'époque lombarde.** *Mélanges d'archéologie et d'Histoire publiés par l'École Française de Rome*, 1905, p. 127-146.

Digitized by Google

P. MINGES. — **Die Gnadenlehre des *Duns Scotus* auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft.** Münster, Aschendorff, 1906, V-102 p., in-8°.

F. PICAVET. — **Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.** Paris, Alcan, 1905, XXXII-367 p. in-8°.

P. POURAT. — **La théologie sacramentaire.** Étude de théologie positive. Paris, Gabalda et Cie, 1907, XV-373 p., in-18.

H. PREUSS. — **Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik.** Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christl. Frömmigkeit. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906, X-295 p., in-8°.

D. S. SCHAFF. — **The sacramental theory of the mediœval Church.** *Princeton theological Review*, avril 1906, p. 206-235.

K. WOLF. — **Ursprung einer Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie der 19. Jahrhundert.** Ein Beitrag zur Geschichte der theologische Erkenntnis-theorie Gütersloh, C. Bertelsmann, 1906, VIII-134 p., in-8°.

F. — *Livres sacrés.*

S. JAMPEL. — **Die Beurteilung des Estherbuches und des Purimfestes bei den jüdischen Gesetzerlehrern der nachalttestamentlichen Zeit.** Dissertation, Berne, 1905, 44 p.

A. HARNACK. — **Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. I. Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte.** Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906, VI-160 p., in-8°.

A. HILGENFELD. — **Noch eimnal die neuesten Logiafunde.** *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1906, p. 270-273.

B. W. BACON. — **Gospels types in primitive tradition.** *Hibbert Journal*, july 1906, p. 877-895.

G. BONACCORSI. — **I tre primi Vangeli e la critica litteraria, ossia la questione sinottica.** Monza, Artigianelli, 1904, 166 p., in-8°.

L. ARPEE. — **Armenian Paulicianism and the Key of Truth.** *The American Journal of Theology*, april 1906.

E. W. BROOKS. — **The sources of Theophanes and the Syriac chroniclers.** *Byzantinische Zeitschrift*, 1906, p. 578-587.

Digitized by Google

J. C. GASSER. — **Das Alte Testament und die Kritik**, oder die Hauptprobleme der alttestamentlichen Forschung in gemeinfasslicher Weise erörtert. Stuttgart, D. Gundert, 1906, 334 p., in-8°.

F. R. M. HITCHCOCK. — **The Confessions of St. Patrick.** *Journal of theological Studies*, oct. 1906, p. 91-95.

X. — LES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES, LEUR MORALE ET LEUR ORGANISATION

Par MM. DE FELICE, HUBERT et MAUSS.

E.-H. PARKER. — **China and Religion.** Londres, Murray, 1905, XXVIII-218 p., in-8°.

L'étude du rapport entre les religions et la société est un des problèmes sociologiques que la pratique politique de nos jours rendrait peut être le plus urgent et dont pourtant la science des religions n'a pas encore tenté de s'emparer. A part la théorie générale de la confusion primitive des phénomènes religieux et des phénomènes politiques et juridiques, et de leur différenciation progressive, nous n'avons encore aucune précision à substituer aux polémiques des théologiens et des partis. Pourtant, de tous côtés, les documents arrivent, sur le christianisme, sur l'Islam, sur les civilisations occidentales, sur les civilisations orientales : les uns précis, statistiques, les autres moins complets, historiques ; d'autres encore à peine dégrossis ; d'autres enfin encore généraux, mais pourtant très utiles. Fonction morale et politique de la religion : fonctionnement de la religion dans la société, voilà le double aspect sous lequel la physiologie sociale est appelée à étudier cette question sous peu, espérons-le.

Après le grand débat institué ces dernières années sur la tolérance religieuse des Chinois, le livre de M. Parker vient à son heure, pour les orientalistes et pour les sociologues. Car, à vrai dire, le heurt des opinions des sinologues laissait les profanes intéressés mais perplexes. Il était temps qu'un aperçu d'ensemble, assez objectif, fût donné, M. Parker, sinologue de vieille roche, a tenté de mettre la question au point. Son résumé de l'histoire des religions les plus diverses qui ont fonctionné en Chine est utile, par sa rapidité même, par sa modestie de manuel ; il est suffisamment complet. Or, comme l'auteur le

Digitized by Google

remarque avec raison, la Chine fournit un répertoire des faits politico-religieux les plus remarquables, où l'on peut suivre à peu près toutes les grandes religions du monde occidental et du monde oriental sur un espace, soigneusement daté et repéré de plus de 2 600 ans (M. Parker dit 3000 avec quelque exagération). C'est donc une utile contribution que nous avons ici à notre problème.

Un autre mérite du livre est de rompre après d'autres, mais c'est ici un livre élémentaire, avec la vieille tradition scientifique de l'isolement et de l'encroûtement des civilisations orientales. La Chine a non seulement eu sa religion nationale, bâtie sur le fond des religions de ses anciennes populations ; non seulement elle a eu sa métaphysique morale (II), (M. Parker nous donne en appendice une intéressante traduction, qui paraît saine, du Tao-te-King), sa morale rituelle de Confucius (III) ; elle n'a pas été seulement un empire où le bouddhisme eut son histoire la plus tragique et la plus mouvementée (IV), elle a encore connu le mazdéisme et l'a abrité jusque dans ses capitales d'alors, puis le christianisme nestorien ; l'Islam a eu chez elle des vicissitudes très amples ; les communautés juives ont eu une destinée curieuse, qui vient seulement de se clore : et, depuis trois siècles le catholicisme, (IV), le protestantisme depuis le dernier (V) ont passé par des phases assez célèbres pour qu'il ait été assez intéressant de signaler à propos d'elles autre chose que le point de vue des missionnaires et des diplomates.

Deux observations dominent le livre de M. Parker. D'abord les religions, même celles qui n'ont pas réussi, qui n'étaient pas chinoises d'origine, non seulement ont dû toujours s'efforcer de traduire leurs croyances, mais encore ont dû tâcher de se rapprocher des mœurs chinoises, qui formaient pour ainsi dire un noyau d'attraction. Rien de plus curieux à cet égard que les vieilles inscriptions juives et nestoriennes. Ensuite les religions, en tant qu'affaires de « conscience », ont toujours été laissées libres en Chine ; ce n'est que quand elles ont été dangereuses pour l'État qu'elles ont été persécutées ou annihilées ; toute tentative de cléricalisme, même Confucienne ou taoïste, a toujours échoué finalement ; et toute tentative de constituer, à la faveur d'une religion, un État dans l'État a également soulevé la force impériale et l'opinion publique. Au fond, l'institution morale de la famille et du gouvernement patriarcal de l'Empereur semble être l'essence de la société chinoise :

Digitized by Google

celle-ci brise ce qui est contraire à son principe. Les phénomènes moraux et politiques priment donc en Chine les phénomènes religieux, dès une très haute antiquité, et ceux-ci doivent se conformer à ceux-là.

Les deux thèses de M. Parker, semblent, à nous profane, justes en gros. Reste le détail. Peut-être son résumé est-il pourtant trop sommaire : ainsi il n'est pas question des thèses bouddhiques. Peut-être est-il insuffisamment au courant des dernières découvertes : celles-ci ont mis à jour, en Asie centrale, une civilisation aujourd'hui disparue, mais où, comme en un foyer, couvaient les religions destinées plus tard à rayonner sur la Chine. Peut-être M. D. accepte-t-il trop facilement les hypothèses hasardeuses concernant le mazdéisme, comme par exemple le rapprochement déjà ancien des mages marchant à l'Étoile du Sauveur avec l'attente mazdéenne du *Saoshyant* (futur sauveur). Néanmoins, le livre paraît suffisamment sûr pour un livre en somme de vulgarisation.

M. M.

E. DIGUET. — **Les Annamites.** *Société ; coutume ; religion.* Paris, A. Challamel, 1906, p. 397, in-8°.

Le colonel Diguet a vécu parmi les Annamites. Il s'intéresse à leur civilisation. Il a bien vu ce qu'il a observé et il le décrit bien, d'un style agréable à lire.

Des trois parties de ce livre la troisième, où l'auteur traite des idées religieuses des Annamites, est de beaucoup la plus importante. Au surplus, la religion n'y est pas exclusivement confinée car elle envahit toute la vie sociale. La vie de la famille tourne autour du culte des ancêtres.

Dans la religion des Annamites, il faut distinguer quatre systèmes religieux : le bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme et la religion domestique. Le confucianisme comprend, outre le culte du ciel et de la terre dont l'Empereur est le prêtre spécial, celui d'une infinité de saints et de démons qui sont hiérarchisés à l'image de la société humaine. C'est déjà un système religieux éminemment compréhensif. D'ailleurs, les quatre religions sont intimement mêlées les unes aux autres. Leurs dieux sont associés. Elles coexistent dans une parfaite égalité, à cette différence près que le confucianisme est proprement la religion officielle, dont les ministres sont les fonctionnaires de l'État, tandis que le taoïsme voisine

Digitized by Google

avec la sorcellerie. Plus exactement, les prêtres du taoïsme font fonction de sorciers. La sorcellerie est parfaitement connue et défendue par la loi annamite. Le colonel Diguet s'en est servi contre les prêtres taoïstes. Ce sont des shamanes à extases, qui sont prêts à toutes les besognes mystiques frauduleuses ou secondaires, et ils recueillent l'estime qu'ils méritent.

L'union de ces quatre systèmes religieux forme un système composite, dont le dernier chapitre, où l'auteur nous décrit quelques pagodes en joignant à la description une notice sur le culte qui s'y rend et les légendes qui s'y rattachent, donne une idée assez juste. Cette religion consiste dans le culte de génies locaux. Ces génies sont des héros, c'est-à-dire qu'ils nous sont donnés comme des personnages historiques ayant eu de leur vivant des mérites exceptionnels qui assurent au lieu de la sépulture des qualités précieuses. Génies et héros montent dans la hiérarchie des puissances divines dans la mesure où le renom de leur vertu dépasse le canton de leur origine. Ils sont susceptibles de divers degrés de consécration officielle. La religion des Annamites fournirait des documents de tout premier ordre pour une étude sur les grandeurs relatives des esprits, sur les rapports de ces grandeurs avec les autres grandeurs sociales, sur les démons et sur la nature de la personnalité des démons. Pour s'orienter dans de pareilles recherches, la lecture de ce livre serait d'un utile secours.

On y trouve également d'intéressantes notes sur les fêtes. Le calendrier des fêtes montre la parfaite unification du système religieux.

Le côté faible du livre, c'est la classification des faits. Le chapitre sur les caractères de l'individu comprend les paragraphes relatifs aux industries et à la langue. Sous la rubrique *Famille* nous trouvons ce qui embrasse le vêtement et l'agriculture. Ne soyons pas trop pointilleux. Nous ne reprochons pas davantage à l'auteur d'avoir comparé exclusivement l'organisation familiale des Annamites à celle que nous décrit la « Cité antique » de Fustel de Coulanges.

H. H.

W. OTTO. — **Priester und Tempel im Hellenistischen Ægypten.** *Ein Beitr. z. Kulturgeschichte des Hellenismuss.* I, Bd. Leipzig, Berlin, Teubner, 1905. p. XIV-418, in-8°.

Distinction du culte grec et du culte égyptien existant côte

Digitized by Google

à côte. Importance, du côté grec, du culte des héros fondateurs. d'Alexandre et de Ptolémée en particulier ; les prêtres grecs et leurs temples ne forment ni un système cultuel, ni un clergé, tandis que temples et prêtres égyptiens forment l'un et l'autre. Hiérarchie sacerdotale, conseils tribaux des temples, etc.

M. M.

S. SCHIWIETZ. — **Das morgenländische Mönchtum. Erster Band. Das Ascetentum der drei ersten christlichen. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert.** Mainz, Kirchheim, 1904, p. VIII-352, in-8°.

Cet ouvrage est au fond une justification du monachisme chrétien, écrite au point de vue catholique. La tendance apologétique se manifeste d'abord pour ce qui concerne ses origines. L'auteur cherche à le faire dériver, par voie de développement logique, de l'ascétisme qui apparaît dès le début du Christianisme, sous forme d'abstinence, de chasteté et de pauvreté. Cet ascétisme primitif se distingue de celui qu'on constate dans le paganisme contemporain en ce qu'il n'est pas une sorte de but en soi, mais un moyen de réaliser un idéal de perfection supérieure à celui de la généralité des fidèles. Il diffère aussi du monachisme parce qu'il reste le fait d'individus isolés et n'est le plus souvent que partiellement pratiqué. Le vœu de chasteté, en particulier, n'existe pas pour les hommes.

Cette première partie du travail de M. Schiwietz appellerait déjà bien des réserves. Son exégèse est tendancieuse, et surtout il ne paraît pas avoir tenu suffisamment compte de la croyance à la fin prochaine du monde universellement répandue dans l'Église primitive, ni de l'influence qu'exercèrent sur elle par la suite les doctrines philosophiques néo-platoniciennes et pythagoriciennes. Le gnosticisme du second siècle favorisa certainement le développement de l'ascétisme.

M. S. s'efforce ensuite de retracer l'histoire du monachisme égyptien et d'expliquer comment en partant de la vie érémétique, il aboutit au monastère proprement dit. La crainte de la persécution pousse les Chrétiens à fuir les villes à s'établir dans les contrées inhabitées. Antoine, dans la Thébaïde est initiateur d'un mouvement qui les pousse à se grouper. Sa

Digitized by Google

personnalité attire autour de lui les anachorètes jusque-là isolés. En donnant à leur activité un but charitable, il les empêche de rompre définitivement avec la société, et, par sa soumission absolue à la hiérarchie, il rétablit dans une certaine mesure leur union avec l'Eglise. Dans les déserts nitrique et skétique, Amon, Macaire, etc., fondent ou organisent de la même manière de véritables colonies d'ermites et préparent ainsi l'œuvre de Pakhôme.

Celui-ci crée le premier, au début du 4e siècle, à Tabenne, Phbôon, etc., des monastères. Il impose aux ascètes la cohabitation et fixe par une règle leur travail, leurs exercices religieux, leurs rapports entre eux et avec leurs supérieurs.

Au point de vue critique on pourrait reprocher à M. S. la part qu'il fait à la légende. Son travail marque une réaction importante contre les conclusions de M. Amélineau. Au point de vue historique et sociologique, son exposé de l'évolution du monachisme égyptien paraît vraiment trop simple. Dans la recrudescence de l'ascétisme au sein des églises chrétiennes, il y a plus que la crainte de la persécution. L'exode des anachorètes est une protestation contre l'identification progressive de la société religieuse et de la société laïque. Il répond à un besoin de consécration si absolue qu'elle entraîne nécessairement la séparation d'avec le groupe.

Quant aux colonies d'ermites et même aux monastères, il semble qu'on ne doive pas attribuer leur formation en Égypte seulement à l'influence de certaines personnalités. On sait que que l'on a voulu trouver des modèles aux couvents de la Thébaïde dans le culte de Sérapis.

Dans sa troisième partie, enfin, M. S. trace un tableau du monarchisme égyptien au vie siècle, et le défend énergiquement contre toutes les accusations dont il a été l'objet.

PHILIPPE DE FÉLICE.

A. WERMINGHOFF. — **Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter**. Erster Band. Hahn, Hannover u. Leipzig 1905, VII-301 p., in-8°.

M. W. a assumé la tâche difficile d'écrire un manuel sur l'un des problèmes les plus compliqués et les plus importants de l'histoire ecclésiatique. Une grande clarté dans l'exposition,

Digitized by Google

une documentation abondante et des notes bibliographiques très complètes font de son livre un excellent instrument de travail.

Le sujet proprement dit est simplement abordé dans ce premier volume, qui ne comprend pas encore tout ce qui concerne l'organisation de l'Église en Allemagne du xe au xvo siècle. Mais l'auteur a tenu, pour mieux expliquer l'enchaînement des faits, à reprendre les questions depuis le début du Christianisme. Il commence par esquisser rapidement l'histoire des origines de l'épiscopat, des sièges métropolitains et de la papauté. Il montre ensuite comment l'Église, d'abord suspecte au pouvoir civil et persécutée par lui, finit par s'identifier peu à peu avec l'empire romain. La souveraineté politique et la souveraineté religieuse viennent s'unir et se confondre dans la personne de l'empereur, Mais à mesure que son autorité s'amoindrit et que ses territoires se désagrègent, le pouvoir des évêques grandit et les papes, à Rome, s'efforcent de maintenir à leur profit les prérogatives impériales. Les invasions des barbares et la formation d'états dont les chefs sont en général païens ou hérétiques mettent bientôt un terme aux progrès de leur puissance.

La conversion de Clovis au catholicisme amène la constitution, chez les Francs, d'une église nationale, qui reconnaît l'autorité morale et religieuse des papes, mais ne relève directement que du roi. Cette situation se maintient et s'affermit à la suite de l'avènement des Carolingiens. Comme l'empereur romain, Charlemagne, devenu empereur d'Occident est le maître de l'Église.

Mais, de nouveau, les divisions politiques affaiblissent le pouvoir et donnent à la papauté l'occasion de reprendre ses anciennes prétentions. Restant la seule puissance vraiment internationale, elle proclame sa supériorité sur les autres et son droit de dominer spécialement sur les souverains allemands qui reçoivent d'elle la couronne impériale. La célèbre querelle des investitures marque une phase aiguë de ce conflit. M. W. relève encore le rôle que jouent dans l'empire les hauts dignitaires de l'Église, et en général, l'étroite association qui existe en Allemagne entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux.

P. de F.

Digitized by Google

VON DER GOLTZ. — **Der Dienst der Frau in der Christlichen Kirche.** Potsdam, Stiftungsverlag, 1905, p. IX-216 in-8°.

La première partie de cet ouvrage est un exposé historique assez complet des œuvres de la charité féminine dans l'Église chrétienne, à travers les siècles. Dans la seconde, purement documentaire, l'auteur a réuni les extraits des principaux textes concernant le rôle et l'activité des femmes dans le domaine de la charité.

P. DE FÉLICE.

M. LÖHR. — **Sozialismus und Individualismus in Alten Testament.** *Beihefte z. Ztschrft f. d. altest. Wissenchaft.* X. Giessen, A. Töpelmann 1906. (Essai pour établir la part du groupe et celle de l'individu dans la vie morale et religieuse du peuple d'Israël. L'auteur conclut à une évolution qui va du collectif à l'individuel).

G. LANDTMANN. — **The origin of priesthood.** Ekenaes, 1905, 217 p. in-8° (Thèse d'Helsingfors).

L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. — **Introduction à la pratique des futurs Bouddhas,** par Çântideva, traduit du Sanscrit et annoté. *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses,* 1906, p. 430-458.

A. JEREMIAS. — **Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.** 2 völlig neu bearb. Aufl. I Abtlg. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906, 192 p., in-8°.

A. GORDON. — **Die Bezeichnungen der pentateuchischen Gesetze.** Ein Beitrag zur Charakteristik der verschiedenen Gesetzesklassen des Mosaismus. Frankfurt-a.-M., Kauffmann, 1906, IV-V-187 p., in-8°.

G. AICHER. — **Das Alte Testament in der Mischna.** Freiburg. B. Herder, 1906, XVIII-181 p., in-8°.

F. MAURER. — **Israelitisches Asylrecht.** *Globus,* 1906, XC, p. 24, sq.

O. KLUGE. — **Die Idee des Priestertums in Israel, Juda und im Urchristentum.** Leipzig, A. Deichert, 1906, VIII-67 pp., in-8°.

R. H. KENNETT. — **The origine of the Aaronite priesthood.** A reply. *Journal of theological Studies,* July 1906, p. 620-624.

Digitized by Google

K. BUDDE. — **War die Lade Jahves ein leerer Thron?** *Theologische Studien und Kritik*. 1906, nr. 4.

J. RÉVILLE. — **Le Prophétisme hébreu**. Esquisse de son histoire et de ses destinées. Paris, E. Leroux, 1906, III-56 p., in-8°.

C. H. TOY. — **The triumph of Yahwism**. *Journal of Biblical Literature*, 1906, vol. XXIV, p. 91-106.

ISR. LÉVI. — **Le prosélytisme juif**. *Revue des Études Juives*. 1905, I, p. 1 sq. 1906, t. II, p. 1 sq.

H. SCHADE. — **Die Missionstexte des Neuen Testaments**, in missionsgeschichtlichen Beispielenund Predigtdispositionen. 2 Abtlg. Missionsgeschichtliche Beispiele der Apostelgeschichte. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1906, XVI-276 p., in-8°.

P BATIFFOL. — **L'apostolat**. *Revue bibliographique internationale*, oct. 1906, p. 520-532.

W. S. BRUCE. — **Social aspects of Christianity**. New-York, Dutton, 1906, 407 p., in 8°.

R. LASCH. — **Religion und Kunst**. *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche-Kunst*, 1906, p. 245-251; p. 280-284.

E. MICHAUD. — **Des principes de variété et de changement dans les choses religieuses et ecclésiastiques**. *Revue internationale de Théologie*, 1906, p. 423-434.

J. L. DE LANESSAN. — **La morale des religions**. Paris, Alcan, 1905, VIII-568 p., in-8°.

W. K. BOYD. — **The ecclesiastical edicts of the Theodosian code**. New-York, Macmillan, 1906, 208 p., in-12.

W. H. HUTTON. — **Church and the Barbarians**. Outline of the history of the church from 461 to 1003. London, Rivingston, 1906, 236 p., in-8°.

J. C. V. DURELL. — **The historic Church**. An essay on the conception of the christian Church and its ministery in the subapostolic Age. Cambridge, University Press, 1906, XXIV-328 p., in-8°.

F. GORRES. — **Die Religionspolitik des spanischen Westgotenkonigs Swinthila (621-631)**. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1906, p. 253-270.

H. C. LEA. — **A History of the Inquisition of Spain**. Vol. II New-York, Macmillan, 1906, XI-608 p., in-8°.

Digitized by Google

J. ERNST. — **Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit.** *Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, Mayence, Kirchheim, 1905, X-116 p., in-8°.

J. GUIRAUD. — **Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne.** Paris, Lecoffre 1906, 304 p., in-12.

F. X. KÜNSTLE. — **Die Deutsche Pfarrei,** *und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters.* Stuttgart, Enke, 1905, XVI-186 p., in-8°.

C. SAMARAN ET G. MOLLAT. — **La Fiscalité Pontificale en France au XIVe siècle.** *Bibl. des Ec. Fr. d'Athènes et de Rome*, Fasc. 95. Paris, Fontemoing, 1905, XVI-278 p., in-8°.

F. HOOIJKAAS. — **Oud Christelijke Askese.** Leiden, Lijthoff, VI-196 p. in-8°.

J. RICHTER. — **Indische Missionsgeschichte.** Gütersloh, C. Bertelsmann, 1906, IV-446 p., in-8°.

G. H. PIKE. — **Wesley and his preachers, their conquest of Britain.** London, Unwin, 1906, in-8°.

A. MATER. — **L'Eglise catholique. Sa constitution, son administration,** Paris, A. Colin, 1906, 461 p., in-8°.

GOBLET D'ALVIELLA. — **Le progrès religieux aux États-Unis.** *Revue de Belgique*, 1906, p. 5-28 ; p. 210-235.

S. CRAMER. — **Het Nederlandsch Protestantisme bij den aanvang der 19de eeuw.** *Teyler's theologische Tijdschrift*, 1906, p. 351-395.

Digitized by Google

TROISIÈME SECTION

SOCIOLOGIE MORALE ET JURIDIQUE

(*Étude des règles juridiques et morales considérées dans leur genèse*).

I. — MÉTHODOLOGIE

Par MM. Durkheim et Fauconnet.

FOUILLÉE (Alfred). — **Les Eléments sociologiques de la morale.** Paris, Alcan, 1905, p. XII-379, in-8°.

BELOT (Gustave). — **En quête d'une morale positive.** *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv. 1905, p. 39-74; juillet, p. 561-588; sept. p. 727-763; mars 1906, p. 165-195.

LANDRY (Adolphe). — **Principes de morale rationnelle.** Paris, Alcan, 1906, p. X-278, in-8°.

La morale est à l'ordre du jour. Depuis quelque temps, on voit se multiplier les essais les plus variés sur ce que doit être la spéculation sur les choses morales. A cette question, chacun des auteurs dont on vient de lire les noms apporte sa solution personnelle : chacun entend *fonder* la morale à sa façon. Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu d'exposer ici et de discuter de près ces différentes conceptions; car, par ce qu'elles ont de positif, elles intéressent plus le philosophe que le sociologue. Ces trois écrivains sont, en effet, des philosophes et leur objet est même de disputer à la sociologie l'étude des faits moraux. Mais, pour cette raison, ils sont amenés à discuter la méthode que nous suivons ici et les idées dont nous nous inspirons. Leurs critiques, qui tiennent d'ailleurs dans leurs travaux une place importante, ne sauraient donc nous laisser indifférents; nous allons tâcher de les reproduire le plus impartialement possible et d'y répondre.

Tout d'abord, il n'est pas sans intérêt d'en remarquer le caractère tout formel. Tous ces auteurs traitent de la méthode

Digitized by Google

que nous pratiquons, mais d'une manière tout à fait abstraite, comme si elle n'était encore qu'un projet, comme si elle n'avait jamais été appliquée. Cependant, si la science des faits moraux, telle que nous la concevons, est encore rudimentaire, elle n'est plus à naître et il y a quelque exagération et quelque injustice à en parler comme d'un simple possible, qui se réalisera peut-être, mais dans un avenir indéterminé. Déjà notre *Division du travail social* se présentait comme étant « avant tout un effort pour traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives » (Préf. de la première édition). Notre livre sur *Le Suicide*, tous les mémoires que nous avons publiés ici, toutes les analyses et les discussions que nous instituons chaque année à propos des livres qui intéressent la sociologie morale et juridique, procèdent des même principes. Il eût donc été possible de critiquer notre méthode en faisant voir comment, dans la pratique, elle a donné lieu à des erreurs ; car c'est sur l'application qu'une méthode doit être jugée. Mais, pour des raisons que nous n'avons pas à rechercher, la controverse reste purement dialectique et abstraite. Nous ne croyons même pas que nos contradicteurs aient éprouvé une seule fois le besoin de montrer comment leurs objections s'appliquent ou sont applicables à une question déterminée. Ils ne sortent pas des généralités.

I. — M. Landry est le seul dont la controverse ne soit pas purement méthodologique, tout en restant, il est vrai, très générale et philosophique. Il nous prête « une morale » (nous avouons mal comprendre ce qu'il entend par là) et il en discute le contenu positif (p. 234 et suiv.), sans que, d'ailleurs, ces critiques relatives au fond même des idées soient rattachées aux critiques de méthode que contient une autre partie de son livre (p. 31 et suiv.). Cette discussion doctrinale est limitée à un seul et unique point. Préoccupé de ramener à sa thèse les conceptions qui paraissent s'en éloigner le plus, M. Landry entreprend de démontrer que toute notre doctrine « procède d'un principe utilitaire » (p. 238), que toutes nos « formules n'ont de valeur qu'autant qu'on peut les déduire du principe de l'utilité générale » (p. 241) ; et il en donne comme preuve que, de notre propre aveu, la généralité des formes d'organisation les plus répandues serait inexplicable si, dans leur ensemble, elles n'étaient les plus avantageuses.

Il est bien certain, en effet, que notre conception se trouve

Digitized by Google

faire tout naturellement une certaine place au principe eudémoniste et utilitaire ; car nous croyons que les institutions morales, précisément parce qu'elles sont des institutions sociales, ont des fins utiles et ont un rôle à jouer dans l'ensemble de la vie sociale. Seulement, ce qui montre quelle exagération il y a à faire de nous un utilitaire, c'est qu'il est plus facile encore de trouver chez nous le principe contraire. On peut même dire qu'il occupe la première place. En effet, nous n'avons cessé de répéter que, pour nous, la caractéristique essentielle de la règle morale était l'obligation, au sens kantien du mot, c'est-à-dire cette propriété singulière en vertu de laquelle une règle de conduite nous apparaît comme devant être observée, simplement parce qu'elle est la règle. Et ces principes, en apparence opposés, ne sont pas ainsi rapprochés par un éclectisme externe ; ils se réconcilient sans peine ; car ils ne font qu'exprimer des aspects différents de la réalité morale. Au contraire, ce qui caractérise l'utilitaire, c'est qu'il ne voit qu'un de ces aspects, c'est qu'il entend tout ramener à un seul de ses principes et même en tout déduire. Or, c'est là une conception unilatérale, archaïque, à l'examen de laquelle il nous paraît inutile de nous attarder aujourd'hui ; car elle est contredite par tout ce que l'histoire et l'ethnographie comparée nous apprennent sur la vie morale de l'humanité.

Venons-en donc aux questions de pure méthodologie.

II. — C'est avec un vif sentiment de surprise que nous avons lu les pages que M. Fouillée a bien voulu nous consacrer[1], tant nous y avons trouvé de graves méprises sur l'interprétation

1. Notamment préface p. VIII et suiv., livre II, chap. II, p. 159-175 et surtout chap. V, p. 232-286. Ce dernier chapitre, il est vrai, n'est pas sans nous embarrasser. Le principal en avait paru dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1905. Là, M. Fouillée s'en prenait directement à nous en même temps qu'à MM. Lévy-Bruhl, Bayet et Simmel. Dans le livre les noms de MM. Bayet et Simmel ont disparu, ce dont nous ne saurions être surpris, car c'était une erreur de confondre leurs théories avec la nôtre. Mais, de plus, il n'est presque plus question de nous et M. Lévy-Bruhl semble seul visé. Malgré ce changement de rédaction, nous ne croyons pas nous tromper en pensant que les critiques adressées à M. Lévy-Bruhl nous visent aussi implicitement. D'abord, les idées attaquées sont bien celles dont nous nous inspirons depuis longtemps. Le chapitre est, en effet, dirigé contre les « sociologues objectifs » qui veulent étudier les faits normaux sociologiquement. De plus, les allusions à nos travaux restent nombreuses. Nous ne pensons donc pas nous méprendre sur les intentions de l'auteur en prenant ses objections à notre compte.

Digitized by Google

de notre pensée. M. Fouillée paraît se faire de la méthode que nous pratiquons et du but que nous poursuivons une idée bien singulière et, en tout cas, bien inexacte. Nous sommes accusé d'interdire à la réflexion humaine, en matière de morale, tout jugement de valeur, toute appréciation ; nous entendrions réduire la spéculation sur ces questions à de pures « descriptions » (p. 234). Sur quoi s'appuie-t-on pour nous faire ce reproche ? Sur ce que M. Lévy-Bruhl a signalé, dans le respect que nous inspirent les règles morales, un obstacle à la constitution d'une science objective des mœurs (*La Morale et la science des Mœurs*, p. 187-188). Nous ne pensions pas, nous l'avouons, qu'une vérité aussi évidente pût être contestée. N'est-il pas clair, en effet, que l'étude, non seulement des faits moraux, mais des faits sociaux en général, est rendue bien plus difficile par cela seul que, comme nous disions déjà il y a treize ans, « le sentiment se met souvent de la partie[1] ». Pour que nous soyons en état, non seulement de comprendre scientifiquement, mais d'apprécier objectivement les pratiques morales, il faut que nous soyons arrivés à les considérer d'un esprit entièrement libre ; or, cette liberté est naturellement plus malaisée vis-à-vis d'idées ou de manières d'agir que nous entourons de vénération. Le seul fait de les traiter scientifiquement fait l'effet d'une profanation. Résulte-t-il de cette constatation que nous devons renoncer à les juger ? Nullement. Mais ces jugements tout faits, dus à l'éducation et à l'habitude, en un mot, ces préjugés irréfléchis rendent plus difficiles les jugements réfléchis, éclairés, méthodiques que la science des faits moraux, telle que nous l'entendons, a pour objet de rendre possibles. Nous nous demandons même comment, en fait, on a pu penser que nous nous refusions à apprécier la morale de nos contemporains, alors que le premier travail de quelque importance que nous ayons publié avait précisément pour objet avoué d'instituer une appréciation de ce genre[2].

En quoi, d'ailleurs, la méthode que nous suivons nous retirerait-elle le droit d'appréciation ? Expliquer une règle morale,

1. *Règles de la Méthode sociologique*, p. 41.

2. En effet, dans notre *Division du travail social*, nous apprécions le viel idéal de la morale humaniste, l'idéal moral de l'honnête homme, nous montrons comment il peut être regardé aujourd'hui comme à la veille d'être périmé, comment un idéal nouveau se forme et se développe par suite de la spécialisation croissante des fonctions sociales.

Digitized by Google

c'est montrer quelle en est la cause, et quelle en est la fonction, de quelles idées et de quels sentiments elle résulte et à quels besoins elle répond. Une fois ces besoins connus, n'est-il pas légitime de se demander s'ils sont normaux ou non, fondés ou non? Une fois ces idées et ces sentiments déterminés, qu'est-ce qui empêche de rechercher s'ils expriment la nature des choses (nous laissons de côté, pour l'instant, la question de savoir de quelle nature des choses il s'agit)? Et si le résultat de la recherche est que ce ne sont plus que des survivances qui ne répondent plus à rien dans la réalité, ou un produit de perturbations passagères et morbides, n'est-on pas en droit de conclure que la règle morale correspondante ou n'a plus de raison d'être, ou doit être corrigée, rectifiée, complétée, remplacée, et à chercher, d'après les analogies, les inductions tirées de l'évolution historique, en un mot d'après tous les renseignements que la science met à notre disposition, en quoi doivent consister ces corrections, rectifications ou substitutions nécessaires? Assurément l'explication d'une maxime morale n'en est pas, *ipso facto*, la justification, mais l'explication ouvre les voies à la justification, loin d'en dispenser ou de la rendre impossible. — On objecte que si, comme nous le prétendons, la morale a une réalité propre, indépendante des théories qui la justifient, tout effort pour en faire la critique rationnelle devient inutile. Il semble que ce soit un luxe tout à fait superflu. Mais s'il est, en effet, vrai d'une vérité de toute évidence que la morale n'a pas attendu les théories des philosophes pour se constituer et pour fonctionner, qui donc songe à contester que la réflexion, en s'ajoutant à ce fonctionnement automatique et inconscient, soit de nature à le modifier? La conscience et la pensée scientifique, qui n'est que la forme la plus haute de la conscience, ne s'ajoutent pas au réel comme des épiphénomènes sans efficacité, mais elles nous mettent en état de le changer par cela seul qu'elles l'éclairent. Si donc nous combattons les méthodes suivies d'ordinaire par les philosophes dans leurs spéculations sur la morale, ce n'est pas parce qu'ils ont tenté d'y introduire la réflexion et que nous jugions ces tentatives sans utilité pratique; au contraire, c'est parce qu'ils ne peuvent faire à la libre réflexion qu'une part insuffisante, ne prenant pas les précautions nécessaires pour la libérer de toute servitude vis-à-vis du sentiment et du préjugé.

En effet, pour pouvoir apprécier d'une manière réfléchie la

Digitized by Google

valeur d'une règle morale, encore faut-il posséder, au préalable, quelque notion réfléchie de ce qu'est la vie morale et, plus spécialement, de ce qu'est la règle ou le groupe de règles morales considérées, de leur fonction, de leur raison d'être, etc. Ce point de repère est encore beaucoup plus indispensable, si, comme paraît l'admettre M. Fouillée avec tant d'autres, on voit dans la morale une sorte de législation que chaque individu institue pour soi dans le for intérieur de sa conscience. Pour pouvoir construire ainsi la morale, encore faut-il savoir ce que ce mot signifie, quelle est la chose qu'il s'agit de construire, en quoi elle consiste, ce qu'on entend par là. Il ne sert à rien de dire que la morale est l'art de se bien conduire ; car il y a autant de manières de se bien conduire qu'il y a de formes de la conduite. Il y a un bien hygiénique, un bien économique, scientifique, etc. Il s'agit de savoir ce que c'est que le bien moral et l'art de se bien conduire moralement. Or cette définition indispensable, comment l'obtenir, sinon en observant la réalité morale partout où elle est accessible à l'observation, tant dans le présent que dans le passé; en tâchant d'en découvrir les caractères, les éléments, les conditions, c'est-à-dire en faisant la science des mœurs ? C'est de cette science, et d'elle seule, que doivent se dégager les notions fondamentales que supposent les spéculations morales pratiques. Ou bien admettra-t-on que ces notions sont toutes formées dans notre esprit ? Mais, sans insister sur le simplisme excessif de l'hypothèse, elle ne sert même pas à résoudre la difficulté ; car, parmi les notions diverses que se trouve posséder notre esprit, soit d'une manière innée, soit autrement, comment, à quel signe pouvons-nous distinguer celles qui doivent servir de base à la morale ? Pour les reconnaître et ne pas les confondre avec d'autres, un critère nous est nécessaire. Quel sera ce critère ? Le problème n'est que déplacé.

Ce truisme ne serait même pas contesté si, à la suite du vulgaire, les moralistes n'admettaient couramment, d'une manière implicite ou expresse, que, pour savoir ce que c'est que la morale, pour connaître le pourquoi des différents devoirs, il n'est pas nécessaire de faire tant de façons. Le véritable service rendu par la critique de M. Fouillée est d'avoir avoué ouvertement ce surprenant postulat. Suivant lui, il n'est pas besoin « de longues études d'histoire, de jurisprudence comparée, de religion comparée » pour arriver à savoir « pourquoi nous ne devons pas tuer, voler, violer, etc. », d'où

Digitized by Google

vient « l'affection fraternelle, le respect des enfants et de leur pudeur, la fidélité à accomplir une promesse » (p. 247). Ce sont là vérités évidentes qui se révèlent immédiatement à l'intuition de la conscience : un peu de réflexion individuelle suffit à les apercevoir. « Quoi, s'écrie-t-on, tous nos devoirs resteront inexplicables jusqu'au moment où les folkloristes, philologues, archéologues, mythologues et toutes les variétés de *logues* nous auront, à grand renfort d'érudition, expliqué ces étonnantes pressions sociales dont la conscience individuelle cherche en vain les motifs! » — C'est avec des arguments de cette valeur que la vieille psychologie a, pendant si longtemps, opposé une fin de non-recevoir aux faits qui démontraient l'extrême complexité de la conscience et même de chaque représentation, et, par suite, la nécessité de méthodes nouvelles pour faire l'analyse de cette réalité complexe et ignorée, pour la résoudre en ses éléments et déterminer leurs rapports. Mais quiconque, au lieu de contempler la réalité morale dans un lointain un peu nébuleux, a fait quelque effort pour entrer directement en contact avec elle, pour chercher dans l'histoire comment se sont formées les représentations spéciales qui en sont la base, sait combien il s'en faut qu'elles soient à ce point translucides à la pensée. Les idées, les sentiments que les règles morales expriment et qui paraissent si simples au vulgaire, comme le moi paraît simple à l'introspection, sont, en réalité, les résultantes d'éléments parfois très nombreux, qui se sont lentement ajoutés les uns aux autres et combinés laborieusement. Voilà ce que nous apprennent l'histoire et l'ethnographie méthodiquement interrogées ; quand donc on fait fi de leurs enseignements, on parle des faits moraux comme pourrait parler des phénomènes physico-chimiques quiconque ignore les découvertes de la physique et de la chimie. On dit du respect des contrats qu'il s'explique de soi-même? Mais, en réalité, c'est une question des plus obscures que celle de savoir comment les hommes en sont arrivés à concevoir que de simples paroles, émanées d'eux-mêmes, pouvaient lier leurs volontés. On parle du droit de propriété comme s'il allait de soi? Mais l'idée qu'il puisse y avoir des choses inviolables à tous les hommes moins un est loin, quand on y réfléchit, d'apparaître comme si naturelle; et nous ne parlons pas des modalités diverses qui déterminent à chaque moment du temps le droit de propriété et sans lesquelles il n'est qu'une abstraction. Si

Digitized by Google

M. Fouillée trouve satisfaisante l'une ou l'autre des explications qui en sont usuellement données, en vérité, il n'est pas exigeant.

Ce qui contribue à entretenir cette attitude simpliste, c'est l'existence de certains sentiments très généraux, qui passent pour congénitaux à la nature de l'homme et qui, au premier abord, semblent suffire à rendre compte des devoirs fondamentaux. Par exemple, pour expliquer la morale domestique ou la morale conjugale, on invoque la piété filiale, l'amour fraternel, la jalousie sexuelle, tous sentiments qui sont considérés comme inhérents au cœur humain. On ne voit pas que des tendances d'une telle généralité ne peuvent expliquer que des devoirs eux-mêmes très généraux. Or la morale, telle que la pratiquent réellement les hommes à chaque moment du temps, est faite non de ces devoirs schématiques et abstraits dont on parle dans les cours de philosophie (comme celui d'honorer nos parents, ou de bien élever nos enfants ou de respecter la fidélité conjugale), mais d'obligations précises, particulières, qui portent l'empreinte de l'époque et du type social où elles sont observées. Nous ne sommes pas simplement tenus de respecter nos parents, mais ce respect doit présenter des caractères particuliers, s'exprimer sous des formes définies qui varient suivant les temps et les sociétés. Une des idées qui domine et résume en partie notre morale domestique, c'est la notion du pouvoir paternel; or le pouvoir paternel n'était pas à Rome ce qu'il était au moyen âge, ni au moyen âge ce qu'il est aujourd'hui. Comment les instincts, soi-disant éternels, de l'humanité pourraient-ils rendre compte de fonctions aussi variables? Il y a même nombre de peuples, où les enfants ont pour leurs parents ces sentiments assez naturels, et où pourtant il n'existe aucune trace de pouvoir paternel proprement dit. Un devoir qui paraît n'avoir été ignoré par aucune peuplade, c'est celui qui défend à l'homme de tuer l'un de ses compagnons, un membre de son groupe. Mais comme ce devoir a été entendu différemment suivant les sociétés! Très souvent, le crime commis par un membre du clan sur un autre membre du même clan apparaît comme très véniel, alors que, pour nous, c'est le crime abominable par excellence. C'est que la manière dont est appréciée l'immoralité du meurtre dépend d'une multitude de causes, notamment de l'idée que nous nous faisons de la valeur de la vie, et que cette idée elle-même est fonction d'une foule d'autres repré-

Digitized by Google

sentations dont l'analyse n'est pas aisée. Voilà comment le rôle principal de la physique des mœurs est de découvrir des problèmes là où le vulgaire voit des évidences.

On peut remarquer que, pour défendre notre point de vue, nous nous sommes abstenus de soulever la question de savoir si les faits moraux dépendent, avant tout, de causes sociales. C'est qu'en effet là n'est pas l'essentiel du débat. Ce qu'il s'agit avant tout de faire, c'est de dissiper le préjugé d'après lequel la morale serait un système de truismes, c'est de donner le sentiment de l'extrême complexité des idées et des sentiments dont elle est l'aboutissement. Maintenant, il n'est pas douteux que cette complexité est beaucoup mieux sentie et comprise, quand on a reconnu que les pratiques morales sont des institutions sociales, placées sous la dépendance de facteurs sociaux; car on s'explique alors comment les représentations sur lesquelles elles reposent sont difficiles à analyser, comment les causes dont elles dépendent sont si malaisées à atteindre : c'est qu'elles expriment une autre nature et d'autres besoins que notre nature et nos besoins d'individus. Encore y a-t-il lieu de faire des réserves sur la forme que M. Fouillée donne à cette idée pour en faire la critique. Nous ne soutenons pas « qu'il n'existe absolument rien de moral ou d'immoral » qui ne soit d'origine sociale. Une affirmation aussi catégorique et *a priori* n'aurait rien de scientifique. Nous nous bornons à mettre cette hypothèse, que démontre largement l'histoire, à savoir que la morale, à chaque moment du temps, dépend étroitement, et cela d'une manière normale et légitime, de l'état des sociétés; nous appuyant sur une expérience qui a déjà quelque durée, nous disons qu'il y a là une vue qui n'a pas encore été essayée avec suite et méthode, et qui promet d'être féconde. Mais il ne s'ensuit pas *a priori* que toute la vie morale soit nécessairement, intégralement exprimable en termes sociologiques. Tout fait même prévoir qu'elle a des aspects individuels et subjectifs, dont la sociologie, par suite, ne saurait suffire à rendre compte; nous sommes loin de le méconnaître[1]. Seulement, ce que nous affirmons, c'est que ce côté individuel et intérieur n'est ni le tout ni même l'élément essentiel de la morale, et cela pour cette raison que les faits moraux se présentent à nous dans l'histoire comme des

1. Nous l'avons reconnu explicitement dans une communication à la Société de Philosophie (V. *Bulletin*, 6e année, p. 117 et suiv.).

Digitized by Google

faits essentiellement sociaux, variant avec les sociétés et comme elles[1]. Il n'en est même pas qui présentent au plus haut degré le caractère social, puisque, de toutes les croyances, il n'en est pas où le conformisme soit plus strict que les croyances morales. C'est donc d'abord par le biais social qu'il faut les considérer si l'on veut arriver à saisir leur véritable nature; et c'est seulement en partant des formes impersonnelles et objectives qu'elles ont dans la collectivité que l'on pourra arriver à comprendre comment elles s'individualisent et se diversifient dans les consciences particulières. En un mot, nous ne soutenons pas cette thèse exclusive que la vie morale n'a pas de côté par où elle soit individuelle, mais que le côté social en est la partie principale, et que c'est à lui qu'il faut se prendre en premier lieu si l'on veut comprendre en quoi consiste l'autre. Il ne s'agit pas de nier un des deux points de vue au profit de l'autre, mais de renverser l'ordre de prépondérance habituellement admis entre eux.

III. — La thèse de M. Belot n'est pas essentiellement différente de celle de M. Fouillée, au moins en ce qui nous concerne. Tout en reconnaissant que la sociologie peut rendre d'appréciables services à la spéculation morale et tout en ayant le sentiment de ce qu'il y a de social dans la morale, il ne nous paraît pas pratiquer une méthode sensiblement différente de celle qui est ordinairement suivie par les moralistes, surtout ceux de l'école utilitaire[2]. Mais ses arguments sont en partie différents. Il ne méconnaît pas l'intérêt que peut avoir par elle-même la science des mœurs telle que nous essayons de la faire; mais, dans la mesure où il la croit pos-

1. M. Fouillée nous objecte que la logique se développant, elle aussi, dans la société, devrait donc, elle aussi, être considérée comme une chose sociale. Nous répondons : 1° que la morale ne se développe pas seulement dans la société, mais est *fonction* directe de la société; 2° qu'en fait la logique, elle aussi, est fonction de l'état social, est chose sociale au premier chef. Nous avons montré à propos des classifications primitives comment les premiers systèmes de classifications expriment la société. Et c'est une vue que nous espérons approfondir plus tard. Tout comme les fonctions morales, les fonctions logiques varient suivant ce que sont les sociétés. La logique des Algonquins ou des Australiens, non seulement n'est pas, mais ne peut ni ne doit être la nôtre, par cela seul que les sociétés actuelles sont très différentes de ces sociétés inférieures. L'entendement collectif varie comme les autres fonctions mentales de la société.

2. V. sur les conceptions positives de l'auteur, l'article intitulé *Esquisse d'une morale positive* in *Revue Philosophique*, avril 1906.

Digitized by Google

sible, il n'y voit en tout cas qu'une recherche de pure érudition, incapable d'affecter la pratique. De la physique des mœurs on ne saurait passer à l'art moral, et cela pour deux raisons principales.

Et d'abord, la science des mœurs est sans utilité pratique parce qu'elle est essentiellement historique. Elle se préoccupe avant tout de rechercher les origines plus ou moins lointaines de nos idées morales actuelles; or, « dans une technique sociale, les origines des croyances et des constitutions importent assez peu à l'usage que nous en ferons » (p. 578). Le criminaliste n'a pas à se préoccuper de savoir en vertu de quoi la pénalité existe; ce qu'il lui importe de connaître, ce sont les fonctions qu'elle peut remplir et si elle les remplit en effet. Car seule cette connaissance peut lui servir à résoudre la seule question pratique qu'il ait à poser : comment se servir de la sanction pénale de manière à réprimer, intimider, corriger le coupable? « Que notre droit, notre morale, nos idées sur la propriété, la famille, etc., soient sortis d'idées religieuses, cela peut être intéressant à connaître pour le mieux comprendre; mais ce qui nous importe pratiquement, c'est de savoir, non d'où sont sorties ces idées et institutions, mais où elles vont, si elles produisent les effets que nous en attendons, et si les raisons au nom desquelles nous les maintenons sont confirmées par les résultats ou sont des prétextes illusoires, inconsciemment suggérés par le besoin de les maintenir » (p. 579). Sur ce dernier point, il est vrai, mais sur ce point seulement, l'étude génétique des faits moraux peut avoir des conséquences pratiques; ces recherches rétrospectives peuvent, en effet, avoir pour résultat de démontrer que telle pratique morale est connexe d'une croyance aujourd'hui disparue et, par conséquent, est dénuée de tout fondement. Elles peuvent donc servir à dissiper certaines illusions et, par suite, à discréditer les institutions qui en sont solidaires; mais les services qu'elles peuvent rendre à ce titre sont tout négatifs. Il n'y a rien là qui puisse nous instruire sur les fins positives qu'il faut poursuivre. « En fait de morale, la connaissance des origines historiques, c'est plutôt la pioche du démolisseur. Tant mieux peut-être... Mais qu'on n'imagine pas que cela nous donne de quoi rebâtir » (p. 582).

Ainsi de toutes les recherches que nous poursuivons ici, toutes celles qui concernent le passé seraient sans utilité positive pour la morale. Pour employer les expressions mêmes de

Digitized by Google

l'auteur, la seule connaissance sociologique qui intéresserait la pratique, permettrait de fonder une technique morale, serait « celle du système social *présent* au milieu duquel l'action prend naissance » (p. 739). Voilà donc la science réduite à la portion congrue. Mais ce n'est pas tout et ce tableau analytique de l'état actuel, s'il n'est pas sans intérêt, ne saurait cependant suffire à fonder un art moral rationnel.

Cet art serait possible, et possible par cette méthode, si l'organisation sociale présente pouvait être considérée comme un état donné, achevé, immuable, toujours identique à lui-même. Dans ce cas, en effet, elle pourrait être exprimée en un système de lois également définies et invariables, susceptibles, à leur tour, d'être traduites en un corps de règles d'action qui s'imposeraient de toute nécessité, comme les seules convenables, à tout agent raisonnable, puisqu'elles seules seraient en rapport avec la situation donnée. C'est parce que la nature physique a cette immutabilité que les sciences physico-chimiques servent de base à des techniques rationnelles dont les préceptes ne peuvent être violés sans absurdité. Mais d'abord, si la nature sociale avait ce même degré d'invariabilité, on peut se demander quelle utilité pratique il y aurait à en faire la science. « Si la société n'est qu'une *nature*, elle est réduite à être ce qu'elle est, elle n'a que faire de le savoir » (p. 746). Si la connaissance que nous en donnent les sciences sociales ne peut la changer, à quoi bon chercher à la connaître? Mais de plus, cet état statique n'est pas et ne peut jamais être donné dans la réalité. Il n'est, en effet, possible que dans la mesure où la société vivrait d'une vie purement inconsciente et automatique; car alors tout moyen lui manque pour être autre qu'elle n'est. Or cette condition n'est pleinement et intégralement réalisée nulle part, pas même dans les sociétés les plus primitives. En tout cas, on s'en éloigne d'autant plus que la part de la conscience et de la réflexion dans la conduite collective va en croissant, d'autant plus, par conséquent, que la science des sociétés est plus avancée et plus apte, par conséquent, à éclairer l'action; car la science n'est que la forme éminente de la conscience réfléchie. En effet, la conscience que la société prend de son état, le modifie; par cela seul qu'elle se connaît, elle n'est plus ce qu'elle était. Car la conscience n'est pas un simple épiphénomène sans efficace : elle affecte les réalités qu'elle éclaire. Quand on se sait fou, on n'est plus fou au même degré, ni de la même manière. Si, en

Digitized by Google

1870, nous avions eu conscience de notre faiblesse militaire, nous n'aurions pas été le peuple que nous avons été. De plus, cette connaissance que nous acquérons de la réalité sociale se prolonge tout naturellement en action : or cette action, plus encore que cette connaissance, change profondément la réalité même sur laquelle elle s'exerce. En agissant sur la société, nous la transformons, « nous modifions les limites du possible et de l'impossible » (p. 750). Même si nous bornons nos efforts à maintenir l'état donné, nous l'altérons, car, en l'enracinant, nous rendons impossibles ou plus difficilement réalisables d'autres états, peut-être supérieurs. Quoique nous fassions, nous ne laissons pas les choses telles qu'elles étaient, et cela alors même que notre action serait essentiellement conservatrice. Mais, s'il en est ainsi, l'analyse même exhaustive de l'état présent ne saurait servir à déterminer ce que doit être notre conduite, puisque celle-ci a nécessairement pour effet d'y substituer un état nouveau, autre que le précédent, et dont la valeur, par conséquent, ne saurait être estimée par rapport à ce dernier; il nous faut donc bien trouver quelque autre point de repère pour agir, puisque celui-là s'évanouit du fait même que nous agissons. De la connaissance, même adéquate, des conditions de l'action, on ne peut inférer ce que cette action doit être, puisqu'elle réagit sur ses propres conditions et les modifie. Pour savoir ce qu'il faut faire, il nous faut donc procéder d'une autre manière; il nous faut chercher quelle fin doit être préférée aux autres, et cela pour des raisons qui ne sauraient être directement empruntées à l'étude ni du présent, ni du passé. Voilà la spéculation morale soustraite au contrôle du réel, et, par suite, la porte ouverte de nouveau à la méthode ordinaire des moralistes. Pour réaliser les fins que l'on préfère, il sera nécessaire, sans doute, de connaître la réalité sociale actuelle avec laquelle il faut bien compter, et, dans cette mesure, la sociologie est utile à la morale; mais il n'y a pas de physique sociale qui puisse nous aider à établir quelles fins méritent d'être préférées.

Telle est la critique : voyons quelle en est la portée.

Le premier argument repose sur un truisme qu'il n'était pas utile de démontrer si longuement; il est clair, en effet, que le seul milieu que nous ayons quelque intérêt pratique à connaître est celui où nous sommes destinés à agir. Seulement, il s'agit de savoir s'il y a moyen de connaître le présent autrement qu'en l'éclairant au moyen de l'histoire. C'est là

Digitized by Google

qu'est tout le problème et il est surprenant que M. Belot ne l'ait traité que par prétérition. Connaître une institution sociale d'aujourd'hui ou, mieux encore, le système complet de nos institutions, ce n'est pas connaître la lettre des règlements qui les définissent, connaissance verbale sans grand intérêt ni théorique ni pratique; c'est connaître les idées et les sentiments qu'elles expriment et qui en constituent la réalité. Or, ces idées et ces sentiments, comment arriver à les découvrir? Est-ce en nous interrogeant nous-même? Mais l'introspection est encore bien plus insuffisante ici qu'en matière de psychologie individuelle. Ces institutions, ce n'est pas nous qui les avons faites, mais nous les avons reçues à peu près toutes faites du passé et même les innovations partielles qui y ont été introduites au cours de notre vie ne sont l'œuvre personnelle d'aucun de nous, mais le produit d'une action collective à laquelle ont participé tous nos contemporains. Nous savons donc bien mal de quoi elles sont faites; ce sont les résultantes de toutes sortes de forces inconnues qu'un simple regard jeté au dedans de nous-même ne saurait nous faire apercevoir. Nous voyons bien, et d'une vue confuse, les résultats extérieurs et apparents de cette synthèse; mais nous ignorons les éléments qui y entrent, c'est-à-dire ce qui en fait la substance. Le seul moyen de les démêler, c'est de regarder dans l'histoire comment ces éléments se sont successivement ajoutés les uns aux autres et combinés les uns avec les autres, de manière à devenir la réalité complexe qui nous est actuellement donnée. Voilà pourquoi l'histoire doit jouer dans la spéculation morale et dans l'art méthodique qui en découle un rôle considérable. M. Belot s'en étonne : « Nous ne voyons, dit-il, aucune technique mettre en usage une histoire et cette idée même est dépourvue de sens » (p. 577). Mais c'est tout simplement que les sciences physiques et les techniques correspondantes ont à leur disposition d'autres procédés pour analyser les réalités dont elles traitent. Au contraire, pour résoudre en leurs éléments ces touts extraordinairement compliqués que sont les choses sociales, nous ne disposons que de l'analyse historique[1].

1. Autre rapprochement bien contestable. L'hypothèse évolutionniste, dit M. Belot, qui est une hypothèse historique, est sans utilité pratique. Cependant, s'il est vrai que les espèces sont nées les unes des autres, il en résulte qu'on peut en créer et ce que nous arrivons à savoir sur la manière dont elles sont nées les unes des autres peut nous aider à les transformer artificiellement; ce qui n'est pas sans intérêt pratique.

Digitized by Google

On dit, il est vrai, que cette science est sans utilité pratique. Qu'importe de savoir d'où viennent nos règles morales ; « cela peut être intéressant à connaître pour les mieux comprendre », non pour nous mettre en état de mieux nous en servir. Il y aurait donc un règne dans la nature où, pour agir sur les choses, il serait inutile de les connaître, de savoir de quoi elles sont faites, de quelles causes elles dépendent ! Encore faudrait-il justifier par quelques raisons la situation exceptionnelle et si surprenante dont jouirait ainsi le règne social. Comment donc agir sur une institution sinon en agissant sur les états d'âme qui en sont les racines, sur les représentations, les besoins dont elle résulte et dont elle est fonction. Or, pour agir sur eux, il n'est pas indifférent de les connaître. Qu'il s'agisse de faits sociaux ou de faits physiques, on ne peut atteindre un effet qu'à travers sa cause ; il n'est donc pas inutile de savoir quelle elle est. On dit que la cause est du passé ? Nullement ; elle survit dans le présent, à savoir dans l'effet qu'elle a produit et qui ne peut se maintenir que si elle se maintient, changer que si elle change. Si notre droit pénal, tel qu'il existe présentement, exprime certaines croyances religieuses, on ne pourra le modifier ou le manier comme il convient que si on modifie ces croyances ou si on sait les éveiller, les entretenir, les faire agir d'une manière appropriée ; mais pour cela il y aura bien quelque intérêt à savoir ce que sont ces croyances, quelles réalités elles expriment (car il n'est pas de croyances qui n'expriment quelque réalité), de quels états sociaux elles sont solidaires, etc.

On objecte que les institutions sociales peuvent servir à des fonctions autres que celles qui ont été leurs raisons primitives et que, par conséquent, on peut, pour les faire servir aux fins que l'on veut, les prendre telles qu'elles sont données à l'observateur, sans se préoccuper de savoir ce qu'elles sont et ce qui les a faites telles qu'elles sont (p. 579). C'est abuser étrangement d'une proposition incontestable, mais mal comprise. Sans doute, il arrive qu'une institution produit d'utiles effets qui n'avaient pas été recherchés à l'origine ; *mais il ne s'ensuit nullement qu'elle puisse produire des effets quelconques*, ceux qu'on veut et, par conséquent, en aucun cas il ne saurait suffire qu'on décide de lui assigner telle fonction, telle fin, pour qu'elle se trouve en état de la remplir. Elle ne peut avoir que les effets qu'il est dans sa nature d'avoir ; par conséquent, pour savoir quels sont ceux qu'on en peut légitime-

Digitized by Google

ment attendre, il faut commencer par connaître cette nature ; ce qui n'est possible que par l'analyse historique. Savoir quels sont les effets possibles d'une cause donnée est une question de science, tout comme celle de savoir quelles sont les causes d'un effet donné. L'attitude de M. Belot ne pourrait se justifier logiquement qu'à une condition : s'il admettait que les institutions sociales n'ont pas de nature, qu'elles sont ce que nous voulons qu'elles soient, c'est-à-dire, en définitive, que la loi de causalité ne s'applique pas aux sociétés et que, dans le règne social, un effet quelconque peut résulter d'une cause quelconque. Dans ce cas, en effet, il est bien clair que l'histoire ne saurait rendre aucun service à la pratique. Nous ignorons si c'est le sentiment de l'auteur, comme tendraient à le faire croire certains passages que d'autres, il est vrai, contredisent. Si c'est réellement son opinion, nous ne nous attarderons pas à la discuter. Il nous paraît inutile de démontrer aujourd'hui qu'il n'est pas possible d'adopter vis-à-vis du monde social l'attitude du primitif vis-à-vis du monde physique et de croire que les mœurs, les institutions, les systèmes juridiques ou économiques peuvent s'évoquer du néant au seul appel de la volonté.

Ainsi, de toutes manières, la science des mœurs, l'étude génétique des règles morales est la base indispensable de tout art moral qui veut être rationnel ; car, alors même qu'elle ne serait pas nécessaire pour déterminer les fins, pour les réaliser, il faut bien se servir de la réalité morale existante puisque nous n'avons pas d'autre levier dans les mains ; or, pour pouvoir s'en servir, il faut la connaître et il n'y a pas d'autre moyen de la connaître que d'en faire la genèse. — Mais de plus, il n'est pas exact que, pour la détermination des fins, la science des mœurs ne soit d'aucune utilité.

Toute l'argumentation de M. Belot pour démontrer cette impuissance de notre science repose sur une notion arbitraire et qui ne correspond à rien dans la réalité. Sans doute, il est bien vrai qu'une science n'est possible que quand elle a pour objet un état donné que le savant maintient sous ses regards dans un état de fixité relative pour pouvoir l'observer. Une chose qui fuit sans cesse se dérobe à l'observation et, par conséquent, à l'étude scientifique. Mais le procédé par lequel on la fixe ne saurait pourtant aller jusqu'à la dénaturer, jusqu'à faire, par exemple, d'une chose vivante une chose morte. Pour pouvoir étudier une société, il faut, de toute

Digitized by Google

nécessité, que nous la considérions d'un point de vue statique; mais parce que nous la considérons ainsi, elle n'en reste pas moins ce qu'elle est, une chose qui change, qui évolue sans cesse. Par suite, même cet état présent que j'essaie de fixer pour pouvoir le décrire et l'analyser, n'est pas fait uniquement de caractères acquis, réalisés, définis, achevés et immobiles. Parce qu'elle est toujours en mouvement, il se trouve en elle, même pendant cet instant où, pour l'étudier, je l'immobilise, des tendances au mouvement, des germes de changements, des aspirations à être autre qu'elle n'est, des idéaux qui s'efforcent de se réaliser; et il peut très bien se faire que la vraie manière, pour la société considérée, de rester fidèle à elle-même, ce soit d'obéir à une de ces tendances et de changer. Pour connaître les nouveautés à y introduire, il n'est donc nullement inutile de considérer l'état présent, puisque, dans cet état présent, des choses nouvelles, non encore actualisées, sont comme préfigurées. L'avenir y est déjà écrit pour qui sait l'y lire; et c'est la seule façon de le prévoir raisonnablement. Car il ne peut être question d'assigner à une société des fins qu'elle ne voudrait d'aucune manière, dont elle n'aurait aucune idée, dont elle ne sentirait nul besoin. On ne peut guère que l'éclairer sur la valeur, la signification véritable des besoins qu'elle ressent; et, d'autre part, comment choisir entre les tendances diverses qui la travaillent, décider celles qui sont fondées ou non, sinon en prenant pour point de repère la nature de cette société. On dit qu'il faut parfois brûler les étapes, tâtonner, risquer; rien n'est plus juste, mais, si l'on veut agir raisonnablement, encore faut-il avoir des raisons de croire que cette évolution abrégée, précipitée, risquée est réclamée par la nature des choses. C'est donc toujours, quoi qu'on fasse, à l'analyse de la réalité donnée qu'il en faut revenir.

L'importance des discussions soulevées par le livre de M. Lévy-Bruhl nous a obligé à nous expliquer une fois de plus sur ces questions de méthode. Mais, en vérité, nous ne pouvons nous défendre de cette impression qu'un jour, et qui n'est pas éloigné, viendra où l'on s'étonnera qu'il ait fallu tant de controverses et dépenser tant de dialectique pour faire admettre cette proposition très simple : que pour ratiociner sur la morale, il faut d'abord savoir ce qu'elle est, et que, pour savoir ce qu'elle est, il faut l'observer. C'est pour-

Digitized by Google

tant sur ce truisme que repose la méthode que nous pratiquons.

E. D.

G. MAZZARELLA. — **Die neuen Methoden der ethnologischen Jurisprudenz.** *Archiv für Anthropologie.*

L'auteur pense, — et nous sommes tout à fait d'accord avec lui sur ce point, — que l'ethnologie juridique ne doit plus se contenter des *parallèles* auxquels se sont complus les premiers représentants de notre science. Elle doit poser des problèmes précis et étroits et faire usage de méthodes rigoureuses. C'est l'ensemble des procédés méthodologiques que M. Mazzarella a adoptés pour ses recherches personnelles qu'il nous fait connaître dans cet article. Un grand nombre sont excellents; si nous ne les signalons pas, c'est qu'ils se ramènent au fond aux règles essentielles de la critique et de la méthode d'interprétation historiques. D'autres sont peut-être moins sûrs, ou formulés d'une façon moins satisfaisante, mais ils témoignent au moins des efforts très intéressants que fait M. Mazzarella pour définir les difficultés et écarter les solutions arbitraires. Ces efforts sont la chose essentielle : seuls les résultats permettront de juger de la fécondité de nos méthodes.

Le trait caractéristique de la méthode de M. Mazzarella, ce qu'il revendique comme particulièrement original, c'est le principe de ce qu'il appelle l'*analyse stratigraphique.* Nous l'avons déjà indiqué ici (*Ann. Soc.*, t. VII, p. 468). Tous les systèmes juridiques ressortissent à deux types schématiques fondamentaux, le type gentilice et le type féodal. Ce qui les distingue, c'est l'absence ou la présence de classes hiérarchisées. Des types mixtes résultent de la combinaison de deux types fondamentaux ; on les désigne en faisant suivre le nom du type fondamental prépondérant de celui du type accessoire affecté d'un coefficient (*coefficiente di concomitanza del tipo concorrente*). L'analyse stratigraphique consiste alors à rapporter chaque système juridique, et pour cela chaque institution ou chaque élément d'une institution, au type auquel il est lié par un rapport nécessaire de coexistence. Et c'est de ce même principe que découle l'explication génétique des institutions étudiées.

Constituer des types d'institutions, les classer, déterminer

Digitized by Google

des relations de coexistence entre eux, c'est exactement la tâche que nous assignons à la sociologie. Mais nous croyons que l'ethnologie juridique, comme l'anthropologie religieuse, ne peut s'acquitter de cette tâche, tant qu'elle fait usage de notions communes, non préalablement soumises à la critique, comme s'il s'agissait de notions scientifiquement constituées ; son travail est conduit par des prénotions qui la dominent à son insu. Or, M. Mazzarella, quelque remarquables que soient ses précautions méthodiques si on les compare à celles de Post, ne nous paraît pas s'être un seul instant préoccupé de se mettre en garde contre les prénotions. Les notions de type gentilice et de type féodal ont peut-être de la valeur; mais, tant qu'elles n'auront pas été scientifiquement élaborées, rien ne nous autorisera à y voir les notions fondamentales de toute classification juridique. M. Mazzarella, qui a si bien noté les raisons pour lesquelles une classification générale des sociétés était au moins prématurée, ne semble pas voir que ces raisons portent également contre une classification des systèmes juridiques. La plus horrible confusion règne dans la nomenclature des groupes sociaux qu'on appelle communément clans, familles, hordes, gentes, etc... ; nous avons le droit de nous demander si M. Mazzarella réussirait à constituer, de façon satisfaisante, au contact des faits. ce qu'il appelle le type gentilice. — Indiquant les cadres dans lesquels il dispose ses descriptions morphologiques, il déclare que tout système juridique est formé de dix groupes (Grundcomplexen) d'institutions, savoir : 1° Formes de l'association ; 2° Parenté ; 3° Mariage ; 4° Puissance domestique ; 5° Propriété ; 6° Obligations ; 7° Droit successoral ; 8° Organisation politique ; 9° Droit pénal ; 10° Procédure. Nous croyons que c'est une faute grave que de postuler que tout système juridique rentrera dans ces cadres, manifestement empruntés aux droits dont nous avons l'habitude. Une analyse morphologique dominée par ce postulat risque de laisser échapper la partie la plus intéressante des faits, celle que notre conscience actuelle n'atteint pas sans efforts. — M. Mazzarella a souvent soin de rappeler qu'il se place à un point de vue purement juridique, qu'il s'agit d'institutions, de systèmes purement juridiques : mais où trouve-t-il le critérium qui lui permet de distinguer ce qui est juridique de ce qui ne l'est pas ? Est-il bien sûr que telle institution juridique ici, n'est pas religieuse là ? Bien entendu, nous ne nions pas la nécessité de

Digitized by Google

définir et d'abstraire; ce serait nier la possibilité de la science. Mais nous demandons que la règle essentielle de la méthode soit celle qui prescrit de se mettre en garde contre les prénotions.

HOEFFDING. — **On the relation between Sociology and Ethics.** *Sociological papers*, vol. II, p. 175-197. (Analysé l'an dernier comme article paru dans l'*American Journal of Sociology*.)

GROPPALI (A.). — **Filosofia del diritto**. Milano, Hœpli, 1906, p. 378, in-18.

II. — LE DROIT ET LA MORALE EN GÉNÉRAL

Par MM. Hourticq, Aubin, Parodi, Lapie, Fauconnet, Durkheim

F. BEROLZHEIMER. — **System der Rechts-und Wirtschaftsphilosophie**. — III. Band : Philosophie des Staates. München; Beck, 1906, p. XI-378.

Ce livre est le troisième d'une série sur la philosophie du droit. Les premiers, parus antérieurement, rattachaient les idées politiques de l'auteur à une philosophie de la connaissance. Comme dans la plupart des ouvrages du même genre publiés en Allemagne, la méthode formelle et déductive y cède la place à des procédés plus scientifiques et réalistes. L'auteur ne prétend pas dresser des principes et un idéal juridiques, mais connaître le droit tel qu'il est.

1° L'auteur cherche d'abord ce qu'est l'État, quelles sont ses origines, et quel est son rôle. Il écarte les définitions par des fins morales ou par l'existence d'un groupe territorial. L'État se caractérise par sa fonction juridique; il consiste dans une « domination juridique autonome. » Ce caractère formel posé, l'auteur reconnaît que l'État est, comme tout groupement social, une source de force, et que son rôle comme agent de civilisation justifie son pouvoir.

L'État n'est pas établi sur un contrat, tacite ou exprimé; ni sur un acte de force sans caractère moral. Ce n'est pas non plus la volonté commune surgissant au sein d'un organisme social; ce n'est pas le peuple qui fonde l'État, mais l'État qui fonde l'unité d'un peuple. En réalité, deux éléments inter-

Digitized by Google

viennent : un élément réel et en quelque sorte matériel, un acte de force, et un élément idéal ou moral : savoir l'autorité que la force revêt dans la conscience des hommes par suite d'une illusion sur le caractère de cette force. L'État n'est donc, établi que par l'adjonction, à une force sociale qui s'affirme comme dominatrice, d'un sentiment du droit. C'est donc, en fin de compte, à un élément préjuridique, à un élément moral que B. a recours pour expliquer la formation de l'État.

Cette formation n'a pas été partout identique ; des modes divers de gouvernements ont existé, et chacun d'eux, répondant à des nécessités propres, se justifie, par sa conformité aux circonstances spéciales qui l'ont fait apparaître. De même les fonctions de l'État ne sont pas toujours identiques. Tantôt il s'est attaché à garantir la domination d'une classe, tantôt il a eu des fins religieuses, ou des « fins de civilisation », tantôt enfin, comme aujourd'hui, il a des fins économiques. L'auteur insiste partout, dans son ouvrage, sur la prépondérance des intérêts économiques, sur l'importance politique de la division des classes, sur la place que ces mêmes intérêts tiennent dans les relations internationales.

2° Le droit ne se confond pas avec la force. Et l'auteur critique les théories de Spinoza, développées par nombre de juristes allemands. Le droit est une force sans doute, mais une force « idéale », et artificielle. C'est une manifestation nécessaire de l'organisation sociale que la civilisation exige. Sa fin étant l'ordre social, son caractère principal est d'être un commandement suivi d'une sanction. Il est en rapport étroit avec l'État ; il ne lui est ni antérieur ni postérieur ; il naît avec l'État, et dérive de l'affirmation par la puissance qui domine de l'autorité que celle-ci s'attribue. — Cela permet à l'auteur de distinguer les idées de droit et de devoir. Le droit, dit-il, est une force à la fois réelle et idéale qui contraint et limite les individus ; l'éthique au contraire (conformément à des analyses où se reconnaît l'influence indirecte et éloignée de Nietzsche) l'éthique affranchit et accroît la puissance d'expansion des individus.

Le droit peut être tantôt pur : alors il ne prescrit que des ordres ; telles les décisions de la puissance publique. Le droit peut être aussi « fermenté moralement », c'est-à-dire imprégné d'idées morales : alors il sert à définir et à garantir les libertés.

Digitized by Google

Dans ces analyses, l'auteur évite de faire entrer la volonté générale, ou l'opinion publique comme l'explication du droit. Il critique la théorie du droit naturel en montrant qu'elle repose sur une conception atomistique de la société. Mais on peut se demander si l'auteur n'a pas eu simplement, comme tant de juristes allemands, le souci de justifier les tendances absolutistes du gouverment impérial. C'est une impression qu'on éprouve en maints endroits du livre. Toutes ses thèses sur l'État, qui se rattachent plus ou moins les unes à l'hégélianisme, les autres à l'école historique de Savigny, font comprendre combien il nous est difficile de nous dépouiller des idées de notre milieu, même dans une œuvre scientifique. A l'insu peut être de l'auteur, c'est la pensée allemande, c'est le désir de justifier l'État allemand, c'est l'intérêt allemand, qui dominent sa pensée. L'effort pour écarter le peuple des explications sociologiques est tel qu'on oublie presque en lisant qu'il s'agit d'individus agissants.

Les mêmes mobiles expliquent les critiques très vives que l'auteur adresse au parlementarisme. Il montre que ce régime ne se justifierait que par le dogme du droit naturel, qui est faux, en fait et théoriquement. Le peuple, ou plutôt la majorité, ne possède pas la Souveraineté. Celle-ci est une propriété de l'État. Mais dans l'État, il peut y avoir des intérêts divergents, des partis rivaux ; or il peut être bon que certains intérêts soient garantis contre d'autres. C'est le cas de nos jours en ce qui concerne les garanties de la majorité contre les classes dirigeantes. Le Parlement est un organe spécial de l'État, dont la fonction est de représenter les intérêts de la majorité. Mais il n'est pas, par lui-même, État souverain. Ses membres sont des fonctionnaires chargés d'un service particulier dans l'État. Ils ne s'élèvent pas, ni par la force juridique, ni par la force morale, au-dessus d'autres représentants de l'État.

Les derniers chapitres montrent l'utilité qu'il y aurait à ce que les divisions politiques fussent remplacées par des divisions économiques, et l'importance croissante que les intérêts économiques prennent pour l'Allemagne moderne. Sa politique extérieure est et doit être dominée de plus en plus par le souci de ces intérêts.

R. H.

Digitized by Google

E. R. BIERLING. — **Juristische Prinzipienlehre**, III. Bd. Tübingen, Mohr, 1905, p. VIII-394 in-8°.

Ce volume, le troisième d'un grand ouvrage sur la Philosophie du droit qui en comprendra quatre, forme un tout relativement indépendant. Il traite de la perturbation et de la réaffirmation du droit (Störung und Bewährung des Rechts), de l'acte antijuridique et de sa sanction. La plus grande partie du livre est une analyse de l'acte antijuridique et de chacun de ses éléments, par exemple de la notion de faute. — Nous avons déjà, à diverses reprises, rendu compte de livres conçus dans le même esprit. En tant qu'ils essayent de systématiser logiquement des concepts juridiques, ces livres n'ont évidemment rien à voir avec les études que nous poursuivons ici ; mais ils peuvent servir de documents sur la manière dont la pensée réfléchie se représente le droit en vigueur ; ils sont, avec les faits juridiques, les institutions que la sociologie prend pour objet, à peu près dans le même rapport que les livres des théologiens avec les faits religieux.

P. F.

DE LA GRASSERIE (RAOUL). — **Les principes sociologiques du Droit civil**, Paris, 1906, p. 432, in-8°.

L'auteur se propose, par l'observation du droit civil existant, par sa comparaison avec les droits anciens ou voisins, de dégager par induction les principes qu'il contient.

La première partie de l'ouvrage (sociologie statique) est l'étude des principes du droit tel qu'il est à notre époque chez les différents peuples. Pour l'éclairer et le comprendre, l'auteur fait cependant, même dans cette première partie, de nombreux rapprochements avec le droit ancien. Il trouve que les éléments du droit sont de trois sortes : biologiques, c'est-à-dire « résultant de la nature physique même de l'homme ou des autres êtres, en dehors de toute volonté individuelle et de toute immixtion sociale », psychologiques, c'est-à-dire « résultant de la volonté et du consentement », sociologiques, c'est-à-dire « résultant de l'intervention de la société dans un intérêt social ». Ces trois éléments « en doses diverses » se retrouvent partout dans le droit civil ; M. de la G. montre leur part respective dans les lois relatives à la formation d'un

Digitized by Google

lien civil et aux contrats en général, au mariage, à la filiation, aux successions, donations et testaments, à la propriété, à la publicité, dans la procédure civile, dans le droit privé autre que le droit civil, dans le droit international privé. Cette étude contient beaucoup de vues intéressantes, mais on ne peut dire qu'elle dégage les principes et l'explication du droit civil. On ne voit pas bien dans quel sens l'auteur entend qu'il y a dans le droit civil des éléments « biologiques » ou « psychologiques ». Par exemple, la filiation naturelle, dit-il, est purement biologique. Soit : mais en tant que fait biologique, elle n'a rien à faire avec le droit civil ; et il est évident qu'aucune considération biologique ne peut expliquer les règles relatives à la famille naturelle. En réalité, toute règle juridique est un fait social ; chaque catégorie de règles, par exemple celles qui concernent l'organisation de la famille légitime ou de la famille naturelle, ne peut s'expliquer que par une étude sociologique très complexe, qui montrerait d'ailleurs que la considération de « l'intérêt social » (page 10) est loin d'être toujours la cause déterminante de ces règles.

Dans la deuxième partie (sociologie dynamique), l'auteur suit la méthode suivante : « poser d'abord les lois sociologiques découvertes, pour qu'elles jettent préliminairement leur clarté sur l'ensemble, puis, à leur lumière, présenter la synthèse de leur réalisation chez quelques-uns des peuples les plus remarquables au point de vue juridique. » La loi la plus générale qui exprime la direction du mouvement juridique, c'est que « l'évolution suit une ligne spiroïdale, comme l'a découvert Vico » ; M. de la G. le montre en considérant sous 28 points de vue différents l'évolution du droit civil : mouvement du droit coutumier (ce paragraphe contient des vues particulièrement intéressantes) au droit impératif et au droit jurisprudentiel, du droit oral au droit écrit et au droit codifié, etc. Après avoir été étudié dans sa direction, le mouvement juridique est étudié « dans son intensité », avec ses arrêts, ses oscillations, ses regrès, ses recommencements, ses accélérations.

La troisième partie de l'ouvrage montre comment, après avoir découvert « les principes sociologiques absolus ou évolutifs » du droit civil, on pourrait en tirer parti « en créant ou en réformant les lois en conformité avec eux ». C'est la « sociologie civile appliquée », c'est-à-dire « la science et l'art de la législation civile ». L'auteur y indique d'une

Digitized by Google

manière très générale le sens dans lequel il conviendrait d'orienter la législation actuelle.

A. A.

R. BIANCHI. — **Le Aggregazioni umane e il fenomeno giuridico.** (Les groupements humains et le phénomène juridique). Messine, A. Trimarchi, 1905, p. 175.

Ce petit livre, d'ailleurs intéressant, a le défaut d'aborder, en quelques pages, les problèmes les plus divers et de critiquer sommairement un très grand nombre de doctrines, sans que les idées propres de l'auteur, et même le dessein principal ou la raison d'être de l'œuvre apparaissent avec netteté. — Dans une première partie consacrée aux « Groupements humains », M. B. étudie en trois chapitres : 1° Le concept de fait social et de sociologie : il soutient que la matière propre de la sociologie, ce n'est ni l'humanité dans son ensemble, ni l'individu isolé et abstrait, mais le groupe ; qu'elle doit se définir, non pas par des caractères uniquement objectifs, comme l'imitation de Tarde (est-ce bien un caractère tout objectif ?) ou la contrainte de M. Durkheim, mais en même temps par un trait subjectif, la « conscience du groupe », qui s'élargit plus tard en solidarité ; enfin, que la sociologie doit être conçue comme une science complexe, comprenant à la fois une description des groupes, une morphologie sociale, une psychologie sociale, enfin une sociologie générale qui « étudiera la cause, le développement, les lois de la sociabilité en général » (p. 30). — 2° Quel mode d'explication comporte le fait social ? Ce ne peut être que la psychologie sociale appuyée sur l'histoire. — 3° Comment classer les types sociaux ? Ce ne sera ni d'après leur degré d'organisation, comme le fait Spencer, ni en partant d'un groupe élémentaire conçu comme absolument simple, à la manière de M. Durkheim, — mais d'après la variété et la complexité des phénomènes sociaux qui s'y rencontrent : c'est le point de vue de De Greef, et d'Asturaro, en Italie : « Quand la sociologie descriptive nous aura informés des fonctions qui s'accomplissent dans un agrégat donné, ainsi que du degré de ces fonctions, on pourra, par un travail de comparaison, lui assigner sa place dans la série des types sociaux » (p. 89). Ce chapitre est le plus intéressant de l'ouvrage.

La 2e partie reste beaucoup plus vague. On y étudie : 1° les

Digitized by Google

formes juridiques : coutumes, mœurs et lois ; 2° le sentiment juridique, où se manifeste, selon M. B., l'action et la réaction réciproques de l'individu et de la collectivité, et qui apparaît tour à tour et progressivement, d'abord comme besoin égoïste d'être protégé ou vengé ; puis, dans ses phases altruistes, comme instinct de coercition exercée sur autrui au nom des ancêtres, ou de la divinité, ou de la collectivité, ou de l'État ; et enfin, comme instinct d'inhibition exercée sur soi-même, par crainte des conséquences, ou par sympathie, ou par raison abstraite et respect de la loi. — 3° Le dernier chapitre, intitulé « La philosophie du droit et la science contemporaine », comprend de longs hors-d'œuvre sur les rapports de la science et de la philosophie, sur la science et les modernes théories de la contingence, sur la possibilité de sciences normatives. Il semble que M. B., fidèle à ce qui paraît être son idée directrice, veuille à la fois nier la possibilité de sciences normatives qui ne seraient que telles, et maintenir pourtant la part de l'individu, de ses manières propres de sentir et de penser, dans la détermination des faits sociaux ou dans leur orientation. Cette conclusion conciliatrice reste très indécise en somme.

V. MICELI. — **La Norma giuridica**. Palerme, Reber, 1906, p. 338, in-12.

En toute règle de conduite, on peut distinguer une forme et une matière. Intimement unis dans l'impératif moral, ces deux éléments commencent à se dissocier dans le précepte religieux, se séparent davantage dans les pratiques coutumières, mais c'est dans la norme juridique que l'élément formel se détache le plus nettement de l'élément matériel. La norme juridique a une matière : elle « règle les rapports indispensables de coexistence et de coopération sociales ». Mais elle est, plus que toute autre, une norme formelle : et sa forme est caractérisée par les traits suivants : c'est une règle « extérieure, complètement objectivée, bilatérale et sanctionnée par un pouvoir. » Enfin, pour être juridique, une règle de conduite doit être reconnue comme telle : ce caractère est même le plus important de tous, celui qui distingue le plus nettement la règle juridique des préceptes moraux, religieux ou coutumiers, et comme il a trait à la fois à la matière et à la forme, il faut, pour faire une étude complète de la norme

Digitized by Google

juridique, analyser tour à tour son élément formel, son élément matériel et son élément mixte. De cette distinction, l'auteur attend la solution de plusieurs problèmes importants: le désaccord des juristes sur la question du droit naturel, sur la théorie de la personne juridique, sur l'existence du droit international privé viendrait, d'après lui, de ce que les uns se placent trop exclusivement au point de vue de la forme, les autres à celui de la matière du droit; sa théorie plus compréhensive résoudrait ces difficultés. Mais, pour l'instant, il se borne à analyser l'élément formel. Il réserve pour des volumes ultérieurs l'analyse de l'élément matériel et les rapports des deux éléments. Il reconnaît que le présent volume est plus juridique que sociologique, plus abstrait que concret : la suite du travail, plus que le début, relèvera de la sociologie proprement dite.

Entrant dans l'étude de l'élément formel des règles juridiques, M. Miceli commence par noter qu'elles émanent du pouvoir politique, c'est-à-dire, dans les sociétés déjà développées, de l'État. Elles tiennent de cette origine leur caractère impératif qu'elles possèdent à un plus haut degré que les autres normes, grâce à la contrainte exercée sur les individus par la menace des sanctions. Mais cette menace variant suivant les époques, le caractère impératif de la règle n'est pas toujours aussi marqué. De même, les règles de droit privé s'imposent plus efficacement que les règles de droit public. Et les lois ont plus de force que les arrêts de la jurisprudence. La puissance de l'impératif varie non seulement selon les époques de l'histoire, mais selon les chapitres du code et selon les sources du droit. Il en est de même pour les autres caractères formels de la règle juridique. Elle est bilatérale, crée à la fois un droit et un devoir, et elle possède ce caractère à un degré auquel n'atteignent ni les impératifs moraux, ni les préceptes religieux. Mais cette bilatéralité n'est pas la même dans le droit privé et dans le droit public. Elle est extérieure et objective, vise les actes plus que les intentions, mais cela est plus vrai du code civil que du code pénal, plus vrai de la législation que de la jurisprudence. Elle est générale, englobe tout un ensemble de relations sociales; mais elle ne l'a pas toujours été, puisque le *privilegium* est une notion juridique ; et les règles de droit public sont souvent moins générales que les règles de droit privé, de même que les arrêts de la jurisprudence ont moins de généralité que les

Digitized by Google

lois. L'auteur fait des remarques analogues à propos de la stabilité, de la certitude et de la rigidité des normes juridiques. On lira avec intérêt ces claires analyses, inspirées par un souci manifeste d'éviter les généralisations excessives qui feraient de l'ensemble des règles juridiques un bloc trop homogène ; et les distinctions trop radicales qui mettraient un abîme entre le droit d'une part, la religion et la morale de l'autre. M. Miceli a le sentiment que, surtout à l'origine des sociétés, les règles qui gouvernent la conduite des hommes sont mal différenciées. Bien que sa tâche fût de définir le concept de norme juridique, il a tenu à marquer toutes les transitions qui relient ce concept aux notions de coutume, d'impératif moral ou de précepte religieux. Puisque cette étude purement formelle révèle chez son auteur le sens de la réalité, on peut espérer que les sociologues tireront profit de l'étude plus concrète que nous annonce M. Miceli.

P. L.

F. PUGLIA. — **La realtà sociale e il problema etico.** Messine, Trimarchi, 1906, p. VIII-212, petit in-8°.

Voici, d'après l'auteur lui-même, quelles sont les principales thèses de cet ouvrage. La réalité sociale, partie de la réalité cosmique, est soumise à des lois naturelles. Elle est intimement liée à la réalité organique, ainsi que le prouve l'importance des phénomènes économiques. Mais le rapport des phénomènes organiques et des phénomènes sociaux s'établit par l'intermédiaire des phénomènes psychologiques, dont les lois, modifiées elles-mêmes sous l'influence des lois sociologiques, s'appliquent réciproquement à la réalité sociale. — La lutte est, dans la nature, une loi universelle : la lutte est donc une loi de l'histoire. Elle sera donc éternelle. Les classes sociales pourront se tranformer ; il y aura toujours, sinon des classes, du moins des groupes humains en conflit ; le prolétariat actuel se divisera en deux, comme le tiers état, après la Révolution française, s'est divisé pour donner naissance à la bourgeoisie et au prolétariat. Les luttes sociales ont des avantages et des inconvénients ; mais les avantages l'emportent, et ils déterminent l'évolution sociale. Ces luttes sont d'ailleurs atténuées par des forces modératrices, forces morales, juridiques et politiques. — Toutes les forces sociales sont des manifestations de l'énergie psychique. Par suite, les théories,

Digitized by Google

œuvres propres de l'énergie psychique, ont une certaine influence sur l'évolution sociale. Mais, en raison de leur opposition même, elles ne se réalisent jamais complètement dans la société. La réalité sociale ne se modifie pas à notre gré ; elle évolue sous l'influence de forces diverses et antagonistes. Le problème moral consiste à chercher le moyen de rendre plus faites par la coexistence et la coopération des diverses forces sociales.

L'exposé de ces théories est entremêlé de critiques à l'adresse des théories contraires : critique des doctrines hostiles au déterminisme sociologique, critique des formes excessives du matérialisme historique, critique des interprétations darwiniennes du marxisme, critique des diverses écoles individualistes et socialistes, critique de la morale spencérienne.

P. L.

E. WESTERMARCK. — **The influence of magic on social relationships**. *The sociological papers*, vol. II, p. 141-175.

De bien graves questions sont sommairement tranchées dans ce petit mémoire : M. Westermarck y définit les rapports de la magie et de la religion en s'inspirant de Frazer et propose, en passant, une explication du mot latin *religio* qui marquerait d'abord la dépendance dans laquelle l'homme peut tenir ses dieux par la magie. Il cherche à établir que l'autorité des parents sur leurs enfants, la charité qu'on manifeste envers le mendiant, l'hospitalité qu'on offre à l'étranger dans les sociétés où tout étranger est un ennemi, tiennent dans une large mesure à la puissance magique exceptionnelle qu'on prête aux malédictions et aux bénédictions des parents, des mendiants et des étrangers. Nous ne le contestons pas ; mais M. Westermarck est obligé d'admettre comme une chose allant de soi, que les parents, les mendiants et les étrangers sont regardés comme doués d'un pouvoir magique considérable. Il y a là, pensons-nous, une pétition de principe : il faudrait déterminer pourquoi l'organisation sociale donne à ces catégories de personnes une situation exceptionnelle, que définissent les règles morales qui les concernent et que leur pouvoir magique manifeste et ne crée pas. — Sur le droit d'asile, l'auteur donne une indication intéressante et qui fait apparaître les faits d'asile sous un nouvel aspect. Si les interdic-

Digitized by Google

tions rituelles qui protègent un sanctuaire expliquent l'attitude de ceux qui n'osent y poursuivre le fugitif, il reste, dit-il, à expliquer pourquoi le dieu ne refuse pas sa protection. Selon M. Westermarck, le dieu redouterait les imprécations du fugitif qui disposerait d'un pouvoir magique considérable. Il rapporte à l'appui de cette opinion des faits qu'il a lui-même observés au Maroc.

P. L.

V. MICELI. **Il diritto quale fenomeno di credenza collettiva**. *Rivista italiana di Sociologia*. Anno IX, fasc. V-VI.

M. M. étudie le rôle de la croyance dans les phénomènes sociaux (I-VIII) et en particulier dans la formation et l'application des règles du droit (VIII-XII). Mais la définition qu'il donne de la croyance (p. 502) manque de netteté ; et d'autre part il a trop souvent l'air de penser que la croyance ne s'impose que par l'autorité (p. 504), ce qui est un cercle, puisque l'autorité repose elle-même sur la croyance ; les processus de contagion sentimentale par lesquels une croyance se communique, bien que signalés, (p. 503), ne sont pas suffisamment analysés.

M. COLOZZA. — **Le fonti del diritto e la credenza**. Rassegne analitiche della *Rivista italiana di Sociologia*, Anno X, Fasc. III-IV.

Cet article est la critique des idées de M. Miceli exposées dans la même revue (Anno IX. Fasc. IV-V). M. C. accorde que la théorie qui fait reposer le droit sur la croyance peut être vraie pour les époques où le développement social est faible, mais qu'elle ne saurait s'appliquer aux époques de culture avancée et de culture sociale complexe, (p. 425). Il semble que la confusion de croyance et de ce qui est imposé par une autorité se retrouve derrière les critiques de M. C. comme on la retrouvait derrière l'exposé de M. Miceli. L'analyse du phénomène n'a pas été poussée assez loin.

R. BRUGI. **Il diritto greco classico e la sociologia**. *Rivista italiana di Sociologia*. Anno X, Fasc. I.

L'auteur se plaint que le droit grec ne soit pas étudié en

Digitized by Google

lui-même, parce qu'en le comparant au droit romain on ne saisit que les contrastes et qu'on est détourné de chercher dans des règles particulières, moins nettement formulées que les règles du droit romain, les réactions encore obscures et incertaines de la conscience grecque. La conclusion de son article (p. 42), est d'ailleurs que la forme est un revêtement technique indispensable auquel ne sauraient suppléer les mouvements spontanés de la conscience populaire.

G. RICHARD. — **Les lois de la solidarité morale**. *Revue philosophique*, Nov. 1905, p. 443-471.

M. Richard combat dans cet article une doctrine, dont il ne nomme pas les auteurs, mais qu'il caractérise de la manière suivante : il s'agit de « cette conception positiviste, si en faveur aujourd'hui, qui identifie la moralité à une socialité tout automatique » (p. 471). Nous avouons ne pas savoir quelle est la conception qui est visée en ces termes : parmi les sociologues, les moralistes dont on discute couramment les idées, nous n'en connaissons aucun qui l'ait soutenue.

Il est, en effet, de toute évidence que, plus nous avançons, plus le facteur personnel devient un élément essentiel de la moralité. La moralité irréfléchie, inconsciente d'elle-même et de ses raisons n'est plus, à nos yeux, qu'une moralité imparfaite ; la conscience publique se prononce sur ce point avec une netteté qu'il est difficile de contester. Sur ce point, M. Richard a cause gagnée par avance.

Mais si, comme il semble résulter de certains passages, sans que pourtant nous soyons assuré d'apercevoir clairement sa pensée, M. Richard entend conclure de cette proposition incontestable que la morale devient de moins en moins une chose collective, nous nous trouvons en présence d'une assertion toute différente de la première, qui n'y est nullement impliquée et qui aurait, par conséquent, besoin d'être directement établie : or, sur ce point l'article ne contient même pas un commencement de preuve. De ce que nous devions pratiquer la morale avec plus de conscience et de réflexion, il ne suit nullement qu'elle cesse, pour cela, d'être chose sociale, si elle est sociale par nature : il y a là une question de fait contre laquelle ne saurait prévaloir aucune dialectique. Il peut même se faire (et c'est en fait ce qui arrive) que ce soit la société elle-même qui réclame de ses membres un effort

Digitized by Google

moral plus personnel. Il y a là deux questions très différentes et nous craignons que l'auteur ne les ait confondues.

Au cours de l'article, se trouvent plusieurs propositions de détail sur lesquelles nous aurions des réserves à faire. Nous voyons mal ce qui permet de dire catégoriquement que « *toute* religion est une solution du problème du mal », ou de déclarer fragile l'hypothèse qui voit dans le tabou un phénomène religieux primitif et universel. Nous confessons ne pas connaître de religion où ne se rencontre la notion du tabou, et nous ne concevons même pas comment il peut y en avoir.

E. D.

III. — SUR L'ÉVOLUTION GÉNÉRALE DES IDÉES MORALES

Par M. Durkheim

WESTERMARCK (Edward). — **The origin and development of the moral ideas**. Vol. I. London, Macmillan and Co, 1906, p. XXI-716. in-8.

Ce volumineux ouvrage, fruit d'une énorme lecture, se présente comme une tentative pour étudier scientifiquement les faits moraux. Tout comme nous, l'auteur se propose d'en faire la genèse à la lumière de l'histoire et de l'ethnographie comparée. Cet accord entre sa pensée et la nôtre n'est pas d'ailleurs le seul que nous ayons eu le plaisir de constater. On verra, par l'analyse qui va suivre, que, sur des problèmes particuliers, les conceptions de M. Westermarck ne sont pas sans se rapprocher de celles que nous avons eu l'occasion d'exposer ici même ou dans d'autres ouvrages. Lui-même signale quelques-unes de ces concordances, que nous notons, non certes pour revendiquer un vain droit de priorité qui peut parfaitement n'être pas fondé, mais parce que ces rencontres sont encore trop rares dans notre science pour n'être pas remarquées quand elle se produisent. On ne saurait trop mettre en lumière tout ce qui permet d'espérer que la sociologie sortira enfin du subjectivisme philosophique où elle s'est trop longtemps attardée. Mais en même temps, il y a entre la méthode de M. Westermarck et la nôtre des divergences tout à fait essentielles, qui se répercutent naturellement dans le détail des théories, et dont l'examen va nous

Digitized by Google

permettre de traiter d'une manière concrète d'importantes questions de méthode.

Très justement, M. W. pose dès le début de son livre (p. 2), que, pour pouvoir reconstituer la manière dont se sont formées et développées nos idées morales, il faut embrasser l'évolution morale de l'espèce humaine dans sa totalité. Il met donc à contribution l'histoire et l'ethnographie tout entière ; aussi l'on trouvera une masse énorme de faits dans cet ouvrage qui, sous ce rapport, ne peut manquer d'être utile. Mais ces matériaux, comment sont-ils élaborés ?

Faire la genèse de nos idées morales, c'est chercher quelles sont les causes qui les ont suscitées. Nous ne nous arrêterons pas ici à exposer à nouveau quelles raisons on a de croire que ces causes sont essentiellement sociales ; c'est, d'ailleurs, un postulat que M. W. nous accordera, croyons-nous, sans peine. Mais alors, pour découvrir ces causes, pour expliquer les variations par lesquelles a passé une règle morale, il faut, de toute nécessité, mettre ces variations en rapports avec les milieux sociaux où elle s'est élaborée et transformée. L'en séparer, c'est la séparer des sources vives d'où elle découle ; c'est se mettre dans l'impossibilité de la comprendre. Une étude comme celle de notre auteur suppose donc que l'on possède une classification, tout au moins provisoire, des principaux types de sociétés et de leurs particularités distinctives. Sans doute, dans l'état actuel de la science, il ne saurait être question d'établir une classification parfaitement méthodique et systématique. Mais à tout le moins faut-il que, de la masse confuse des sociétés de toute sorte qui se sont succédé dans l'histoire, on puisse dégager quelques formes d'organisation suffisamment caractéristiques qui puissent servir de point de repère et auxquelles puissent être rapportées certaines des transformations subies par les règles morales considérées.

Malheureusement, M. W. n'a nullement senti cette nécessité. Il est resté fidèle à la méthode suivie pendant si longtemps et par l'école allemande d'anthropologie juridique et par l'école anglaise d'anthropologie religieuse. Tout en reconnaissant en principe que la morale est chose essentiellement sociale (p. 122 et suiv.), il croit qu'au fond les ressorts de cette évolution doivent être recherchés parmi les dispositions les plus générales et permanentes de la nature humaine : on s'en assurera par l'exposé qui va suivre. Pour apercevoir ces tendances fondamentales et universelles, il n'est nul besoin de

Digitized by Google

différencier les formes diverses que prend chaque règle morale suivant les sociétés, ni de rapporter chacune de ces formes au milieu social auquel elle ressortit. Les différences que l'on peut faire apparaître par ce procédé ne sauraient avoir qu'un intérêt secondaire. Au lieu de limiter et de circonscrire le champ de l'observation de manière à saisir ce qu'il y a de spécifique dans les faits, il faut, au contraire, l'étendre le plus possible et faire entrer, dans de vastes synthèses, tous les renseignements dont nous disposons sur la vie morale de l'humanité : sur chaque question particulière, il faut interroger le plus de peuples possible, si hétérogènes qu'ils puissent être ; même, plus ils seront hétérogènes, plus on aura de chances de mettre en évidence les processus très généraux qu'il s'agit d'atteindre. Et c'est bien ainsi que procède M. W., à la suite de Post et de toute l'école anthropologique. Toutes les fois qu'il énonce une proposition, pour la démontrer, il emprunte des exemples aux sociétés les plus disparates. Il est préoccupé avant tout d'accumuler les faits, non de les choisir solides et démonstratifs. Par exemple, pour établir comment la solidarité domestique a pour conséquence la responsabilité collective, il cite, dans une revue rapide et tumultueuse, les Aléoutes, les peuples de la Côte d'Or, ceux de Madagascar, la Chine, la Grèce, etc. (p. 45-46). On dirait que son but est de produire une impression de masse, nécessairement confuse, plutôt que de laisser des idées distinctes et définies.

C'est dire toutes les insuffisances de la méthode, qui ne comporte que des résultats grossièrement schématiques. La science a, avant tout, besoin d'analyses topiques et pénétrantes et celles-ci ne sont possibles que si elles s'attachent à des objets plus limités. L'homme qui manie tant de faits, ne peut se faire de chacun d'eux qu'une représentation plus ou moins indécise. Même la critique des documents ainsi utilisés n'est pas possible : quand on les prend de tant de mains diverses, on est obligé de les accepter tels qu'ils sont offerts. Sans doute, cet amoncellement confus de faits mal précisés a eu, à l'origine, son utilité ; c'est à quoi a servi l'œuvre de Post par exemple. C'était une façon d'explorer, de reconnaître en gros le terrain nouveau qui était ouvert à la science, d'en faire vaguement apercevoir l'étendue, d'éveiller le goût d'explorations nouvelles et plus méthodiques. Mais aujourd'hui ce travail est fait et il ne nous paraît pas utile de

Digitized by Google

le recommencer. Il nous faut nous mettre à des tâches plus définies et qui comportent une besogne plus délicate.

Mais pour pouvoir bien juger de cette méthode, le mieux est de voir comment elle est appliquée par son auteur.

C'est une règle générale de méthode qu'une science positive doit se donner pour matière des faits qu'elle puisse immédiatement atteindre : elle part des effets donnés pour remonter aux causes qui sont à découvrir. En morale, les faits directement observables ce sont les règles de conduite, les jugements dans lesquels est énoncée impérativement la manière dont les membres d'un groupe social déterminé doivent se conduire dans les différentes circonstances de la vie. Si donc la morale est une science de faits, il semble qu'elle ne puisse faire autrement que de prendre ces règles pour objet immédiat de ses recherches, sauf à chercher ensuite de quelles causes elle dépendent. Et on pourrait s'attendre à ce que M. W. pratiquât cette méthode, étant donné qu'il voit effectivement, dans ces systèmes de règles que sont les coutumes et les lois, une expression des idées morales : son chapitre VII est intitulé *Customs and laws as expressions of moral ideas*.

Et cependant c'est tout autrement qu'il procède. Ayant le très juste sentiment que la morale n'est pas une construction logique, il se refuse à voir dans les concepts abstraits autour desquels sont d'ordinaire circonscrits les débats des moralistes (concepts de bien, de devoir, de droit, etc.), des faits véritablement primitifs. Pour lui, et nous ne le contredirons pas sur ce point, ce sont des généralisations d'états plus simples et d'une tout autre nature. Or, ces états originels, il se donne comme tâche immédiate de les découvrir. Le premier chapitre du livre a pour objet de démontrer qu'ils sont de nature émotionnelle (*The emotional origin of moral judgements*) ; les suivants, de faire voir de quelle espèce particulière d'émotions il s'agit. On voit ce qu'il y a d'anormal dans cette procédure. Précisément parce que ces états émotionnels sont à la racine des faits moraux, l'observation ne saurait les déceler ainsi de prime abord. Pour les découvrir, il faut partir de faits complexes, mais apparents et visibles, qui résultent des premiers et les expriment, pour remonter ensuite de causes en causes, de conditions en conditions, jusqu'à ces sources profondes de la vie morale. Ce n'est pas au premier pas de la recherche, dans les premiers chapitres du livre, qu'il est pos-

Digitized by Google

sible de déterminer ces origines premières de nos jugements moraux. C'est là une question ultime qui ne peut être abordée utilement qu'au terme de l'étude, bien loin d'en être le préambule. — Or, si M. W. n'a éprouvé aucun scrupule à renverser ainsi l'ordre naturel et logique des problèmes, c'est certainement sous l'influence du principe que nous énoncions tout à l'heure : c'est que, pour lui, ce processus émotionnel se réduit à quelque chose de très simple ; il n'y entre que des sentiments très généraux que tout homme peut découvrir en lui par introspection.

Et en effet, pour M. W., ce mécanisme se réduit à deux émotions tout à fait élémentaires. C'est d'abord la colère, l'indignation qui nous saisit en face d'une agression dont nous sommes la victime, et le besoin de représailles qui en résulte ; c'est ensuite la bienveillance, la sympathie que nous éprouvons pour quiconque s'est montré bienveillant envers nous et le besoin de répondre à ces démonstrations sympathiques par des démonstrations de même nature. Ces deux sortes d'émotions sont donc deux variétés d'une même espèce : elles sont toutes deux *rétributives*, mais en deux sens opposés. La première se traduit par la réprobation, la flétrissure ou même la peine matérielle qui suit l'acte immoral ; la seconde a pour conséquence l'estime, l'éloge ou les récompenses positives qui s'attachent aux actes vertueux. La peine est donc, pour notre auteur comme pour nous-même, une « réaction passionnelle » qui traduit et soulage l'indignation publique ; et cette réaction personnelle, précisément par ce qu'elle est passionnelle, n'est pas déterminée par des considérations utilitaires ; sa raison d'être essentielle n'est pas d'intimider les mauvaises volontés ou de les corriger. Sa véritable utilité est de rappeler aux hommes « ce qu'ils ne doivent pas faire suivant l'opinion de la société » (p. 90). Sans doute, à mesure qu'on avance dans l'histoire, on voit la répression prendre un caractère plus réfléchi et moins violemment agressif ; cependant, quoi qu'on fasse, elle ne peut pas changer de nature.

Ces idées se rapprochent beaucoup de celles que nous avons exposées dans notre *Division du travail social* et ailleurs sur le même sujet. Mais cette théorie de la peine est juxtaposée, chez M. W., avec une autre qui s'écarte de la première sur un point essentiel.

Suivant notre auteur, l'indignation soulevée par l'acte cri-

Digitized by Google

minel viserait surtout l'agent et aurait pour but principal de le faire souffrir dans sa sensibilité. La peine serait essentiellement une souffrance infligée à un être sensible, comme représailles de la souffrance dont il est lui-même l'auteur. Or, si la colère morale est essentiellement déterminée par l'acte immoral, si elle n'a pas de fins utilitaires, il paraît difficile que l'agent en soit, à ce point, l'objet. Il y a là deux conceptions qui ne se rejoignent pas facilement. Mais surtout des faits multiples établissent que, dans une multitude de cas, c'est à tout autre chose que l'agent que se prend l'indignation publique. Certes, la répression implique toujours quelque acte de destruction violente ; mais très souvent il est considéré comme parfaitement indifférent que la victime de cette destruction soit le coupable, au sens que nous donnons actuellement au mot, ou un innocent. Ces faits, M. W. les connaît tout comme nous ; il s'efforce de les réconcilier avec sa thèse. Mais il nous est impossible de voir comment il y parvient. Pour expliquer les cas si nombreux de responsabilité collective où le patient de la peine est un innocent, reconnu comme tel, il invoque la solidarité domestique; mais précisément le fait que les membres d'un même groupe puissent être considérés comme solidaires les uns des autres en matière de fautes ou de crimes, implique que la vindicte sociale ne s'attache pas nécessairement à l'agent. La criminalité religieuse fournit plus d'exemples encore du même fait : M. W. répond que l'impureté religieuse est, par nature, essentiellement contagieuse. Mais c'est toujours répondre à la question par la question ; il s'agit précisément de savoir comment la réprobation peut s'étendre ainsi par contagion. C'est donc qu'elle n'est pas attachée d'une manière aussi exclusive qu'on le dit à la personne de l'agent.

Quoi qu'il en soit, on voit quelle est l'extrême généralité des sentiments d'où procèderait la vie morale : ils ne sont même pas spéciaux à l'humanité ; on les retrouve également chez l'animal, car l'animal, lui aussi, connaît la vengeance et la gratitude. Aussi, par eux-mêmes, ces sentiments sont-ils parfaitement amoraux ; des représailles exercées dans un but tout égoïste n'ont rien de moralement estimable. Pour qu'ils puissent jouer un rôle moral, il faut donc qu'ils revêtent des caractères particuliers. Les émotions rétributives, pour parler le langage de l'auteur, ne sont pas spécifiquement morales ; pour mériter cette qualification, il faut de plus qu'elles soient

Digitized by Google

désintéressées, et d'une impartialité au moins apparente (*apparent impartiality*) ; l'auteur entend par là que, si, en fait, elles sont partiales, cette partialité, du moins, ne soit pas consciente et sentie comme telle. Et comme une émotion désintéressée peut être éprouvée par tout le monde, l'émotion morale a, en définitive, pour critère une certaine « saveur de généralité » (*a certain flavour of generality*). C'est le critère kantien étendu aux formes affectives de la vie morale.

Les émotions, génératrices de la vie morale, étant ainsi caractérisées, il faut expliquer comment il se fait qu'elles présentent ces caractères distinctifs, c'est-à-dire d'où vient que les émotions proprement morales se trouvent être désintéressées, impartiales, etc. C'est que, répond l'auteur, « la société est le lieu de naissance de la conscience morale ; c'est que les premiers jugements moraux ont exprimé, non pas les émotions privées d'individus isolés, mais des émotions ressenties par la société dans son ensemble. La coutume tribale a été le premier « canon du devoir » (p. 118). Deux ou trois pages sont employées à illustrer cette proposition par quelques faits. On trouvera la preuve un peu courte. Certes, nous n'avons aucune raison pour contester un principe qui est le nôtre ; mais, en raison même de sa gravité, nous voudrions le voir un peu plus sérieusement démontré. C'est là que se trouve le nœud même de la question, ou plutôt des questions que soulève l'étude scientifique des faits moraux. C'est là et là seulement, de l'aveu même de M. W., que l'on peut trouver l'explication des propriétés distinctives des règles morales. On est donc tout étonné de le voir résoudre en quelques mots un problème d'une telle importance, comme si la solution allait de soi ou n'avait qu'un intérêt secondaire.

Quoi qu'il en soit, une fois qu'il a déterminé ces émotions, l'auteur croit avoir atteint la source profonde d'où dérivent toutes les idées morales essentielles. L'assertion n'est pas sans surprendre : car il est malaisé de voir comment il est possible de découvrir l'origine des préceptes moraux tant qu'on ne sait rien de leur contenu, et jusqu'à présent il n'en a pas été question. L'analyse dont nous venons de résumer les conclusions générales nous a bien appris qu'il y a des actes que la conscience morale réprouve, d'autres qu'elle loue d'une manière positive; mais nous ignorons quels sont ces actes, les idées qu'ils expriment et, par conséquent, il paraît bien difficile que l'on soit d'ores et déjà en état de dire d'où provien-

Digitized by Google

nent ces idées. En réalité, toute cette première partie du travail de M. W. consiste simplement en une théorie des sanctions morales. Il y a des sanctions répressives et réprobatives, d'autres laudatives ; c'est un fait certain. L'auteur les rattache à certains états émotionnels. Mais une théorie des sanctions, ce n'est pas une théorie des idées morales. La sanction ne fait qu'exprimer la manière dont les consciences réagissent en présence de l'acte moral ou immoral, mais elles ne traduisent pas directement cet acte lui-même et les représentations dont il dérive. Et encore cette théorie des sanctions a-t-elle été construite d'une manière quelque peu schématique : car l'auteur n'a pas commencé par observer, décrire et classer les différentes sortes de sanctions qui sont attachées aux règles morales, pour remonter ensuite méthodiquement aux états émotionnels dont elles sont la conséquence ; mais d'emblée, ce sont ces états qu'il a prétendu atteindre. Il a cru pouvoir découvrir les causes sans commencer par une étude descriptive des effets.

Aussi la manière dont il s'élève de ces émotions fondamentales jusqu'aux concepts moraux essentiels est-elle purement idéologique ; le chapitre où est traitée cette question (p. 131-157) n'est qu'une suite d'analyses introspectives et de déductions abstraites, à peu près vide de toute donnée objective. Ce que M. W. appelle *the principal moral concepts*, ce sont ces idées cardinales qui passent pour dominer toute la vie morale, pour en contenir toute l'essence : idées de devoir, de droit, de juste et d'injuste, de bien, de mérite, de vertu. Et assurément il s'en faut que ces idées soient dénuées de toute réalité et qu'il faille en faire dédaigneusement table rase : elles expriment ou ont pour objet d'exprimer les aspects les plus généraux de la réalité morale. Seulement, pour qu'elles puissent prendre place dans la science, il est nécessaire qu'elles soient constituées scientifiquement. Puisqu'elles ne font que traduire les caractères les plus généraux de la vie morale, c'est de l'analyse des faits moraux qu'elles doivent être progressivement dégagées. La méthode suivie par M. W. ne lui permettait pas de procéder ainsi et il se pose le problème dans les mêmes termes que les moralistes ordinaires. Ces notions, il ne les élabore pas lui-même par une comparaison méthodique et objective de ces multiples règles morales dont elles ne font qu'exprimer certaines propriétés ; il les prend toutes faites, telles qu'elles sont données à la conscience commune,

Digitized by Google

avec le vague et l'imprécision qui accompagnent nécessairement des idées qui se sont ainsi formées au jour le jour, suivant les besoins de la pratique, sans ordre et sans méthode ; et à l'aide d'une analyse toute dialectique, il entreprend de les rattacher aux deux grandes catégories d'émotions rétributives qu'il a distinguées. Le devoir, le droit, l'idée de justice et d'injustice sont considérées comme des modalités et des spécifications diverses de l'émotion réprobatrice, tandis que l'idée de bien et de vertu sont dérivées de l'émotion approbative.

Et voici comment est effectué ce rattachement. L'idée de devoir, c'est l'idée d'une certaine manière d'agir qui, quand elle n'est pas accomplie suivant le mode prescrit, soulève le blâme (p. 135) ; le droit n'est que l'aspect subjectif des devoirs qu'autrui a envers nous et la justice consiste à respecter le droit. Quant au bien, c'est le nom de tout acte qui est loué d'un manière positive ; enfin la vertu, c'est une disposition constante à agir bien. On voit que nous sommes en plein monde d'abstractions, et d'abstractions construites sans beaucoup de méthode. Quoi de plus artificiel que de ne voir dans le devoir que le blâme qui en suit la violation ? Sans doute, il est légitime de se servir de la sanction attachée au devoir comme d'un signe extérieur commode pour le reconnaître et le distinguer des autres préceptes d'action avec lesquels on pourrait le confondre ; mais ce n'en est que le signe extérieur, non l'essence. Tout au contraire, ce qui constitue essentiellement l'idée de devoir, c'est quelque chose de très positif : c'est l'idée de commandement, d'impératif, et c'est cette notion d'impératif qu'il faut analyser si l'on veut découvrir les origines du concept de devoir. D'autre part, il est tout à fait arbitraire de n'admettre aucun rapport entre le devoir et l'émotion approbative. On dit que, au regard de l'opinion morale, celui qui ne fait que son devoir n'a droit à aucune rétribution ? C'est là une de ces formules courantes dont il est facile de forcer le sens parce qu'elles n'en ont pas de très défini. Est-ce donc sans raison que Kant, interprète, sur ce point comme sur tant d'autres, de la conscience publique. déclarait que le seul et véritable bien moral consiste à faire son devoir? Le second aphorisme n'est vraisemblablement pas moins fondé que le premier et témoigne que la question n'est pas simple et que le devoir n'est pas étranger à toute idée d'approbation, il s'en faut. De même pour la notion du droit. Il y

Digitized by Google

a tout au moins de fortes raisons de penser que le droit est un attribut positif dont se trouve investie la personnalité morale et que, par conséquent, le lien par lequel on le rattache au devoir d'autrui est singulièrement factice. En tout cas, il y a là un problème très complexe que l'on ne peut ainsi résoudre en quelques mots par une pure analyse idéologique.

Mais ces notions très générales sont encore toutes formelles. Pour faire la science des phénomènes moraux, il faut en venir enfin à l'étude du contenu de la morale, c'est-à-dire des préceptes particuliers qui régissent les rapports des hommes. C'est cette étude que notre auteur aborde dans la seconde partie de son livre[1] et qu'il se propose de continuer dans le tome suivant. Ici, les défauts de sa méthode vont se montrer d'une manière peut-être encore plus apparente.

Ne pouvant étudier toutes les manières d'agir auxquelles s'appliquent ou se sont appliquées dans le passé les règles de la morale humaine, l'auteur ne retient et ne comprend dans son étude que les modes de conduite suivants :

1° Ceux qui concernent les intérêts de nos semblables (leur vie, leur santé, leur liberté, leur propriété, leur honneur) ;

2° Ceux qui concernent les intérêts de l'agent lui-même (règles morales relatives au suicide, à la tempérance, à l'ascétisme, etc.) ;

3° Ceux qui concernent les relations sexuelles (ce troisième groupe, de l'aveu de l'auteur, se confond en partie avec les deux précédents) ;

4° Ceux qui se rapportent aux animaux inférieurs;

5° Ceux qui se rapportent aux morts ;

6° Ceux qui se rapportent aux êtres, réels ou idéaux, conçus comme surnaturels.

De ces six groupes de faits, M. W., dans le présent vo-

1. Entre la partie que nous venons d'analyser et celle dont nous allons parler s'intercale une série de chapitres (VII-XIII) où l'auteur traite des sanctions, principalement ou même exclusivement des sanctions pénales et de la manière dont elles s'appliquent aux individus, suivant que l'acte criminel est intentionnel ou non, suivant la part qu'y a eue la volonté, etc. Comme c'est déjà des sanctions qu'il était question à propos des notions morales, on voit que ces chapitres ne semblent pas être très bien à leur place. Ils rompent la continuité du développement. C'est pour cette raison que nous renonçons à les analyser et nous bornons à les signaler. On y trouvera des faits intéressants concernant la question de la responsabilité.

Digitized by Google

lume, n'étudie que le premier, et encore en partie seulement : il traite des règles qui protègent la vie de l'homme (prohibition de l'homicide et des coups et blessures), celles qui nous recommandent de travailler à promouvoir le bien-être matériel et moral d'autrui (charité, générosité, hospitalité), règles qui concernent la liberté des personnes (à ce sujet il est question de la soumission des femmes à leur mari, des enfants à leur père, des esclaves à leur maître).

Nous n'insisterons pas sur ce que cette classification a de peu rationnel. On est surpris que, dans ce tableau des relations morales, une place à part ne soit pas faite aux relations domestiques, aux relations civiques, aux relations contractuelles ; chacun de ces groupes de faits forme un tout naturel et demande à être étudié en lui-même et pour lui-même. Faute de procéder ainsi, on est obligé de séparer des questions connexes et d'en rapprocher d'autres qui sont sans rapports. La question des rapports entre le mari et la femme n'a rien de commun avec celle de l'esclavage, mais, au contraire, n'est qu'un cas particulier de la morale conjugale, elle-même étroitement solidaire de la morale domestique.

Mais ce qui est plus remarquable, c'est l'esprit dans lequel sont traités ces problèmes ; c'est ici que transpirent le mieux les tendances de l'école. La préoccupation constante de l'auteur est de rattacher les différentes maximes de la morale à quelque disposition constitutionnelle de la nature humaine en général. Il ne croit en avoir rendu compte que quand il a fait voir qu'elles tiennent à telles idées, tels sentiments qui, à des différences de degrés près, se retrouvent partout où il y a des hommes. Par exemple, la prohibition de l'homicide est expliquée par un sentiment naturel qui incline l'homme à respecter la vie de ses compagnons, de ceux de ses semblables qui appartiennent au même groupe social que lui (p. 328 et suiv.). Avec le temps, ce sentiment s'est affiné, étendu, généralisé, fortifié ; mais il existait déjà dans les sociétés les plus inférieures que nous connaissions. Il en est de même des sentiments de charité et de générosité ; ils sont contemporains de l'humanité. Seulement le cercle étroit dans lequel ils étaient renfermés et qui ne dépassait pas les limites de la famille s'est progressivement élargi (p. 527 et suiv.). De même encore, ce qui fonde avant tout (*in the first place*) l'autorité des parents, c'est leur supériorité naturelle sur leurs enfants ; ce sont les sentiments d'affection et de respect que les jeunes

Digitized by Google

ont pour les aînés (p. 618 et suiv.). Ce n'est pas qu'à l'occasion M. W. ne fasse intervenir des causes moins universelles et moins permanentes. Il y a des idées et des sentiments plus temporaires qui ne sont pas sans avoir joué un rôle dans la genèse des idées morales, soit en empêchant pendant un temps les causes fondamentales de produire tout leur effet, soit, au contraire, en les y aidant par une sorte d'heureux accident. Par exemple, il nous montre comment certaines superstitions (par la pratique de la vendetta ou des sacrifices humains) ou les rudes nécessités de la vie primitive ont, pendant longtemps, augmenté le nombre des homicides réputés légitimes ; comment, au contraire, certaines croyances religieuses ont stimulé l'essor de la charité, renforcé l'autorité paternelle. Mais ces influences, dans quelque sens qu'elles se soient exercées, n'ont jamais été que secondaires ; elles n'ont fait que ralentir ou accélérer l'évolution des idées morales, dont la marche générale dépend de facteurs plus généraux et plus constants.

On comprend mieux maintenant pourquoi M. W. n'éprouve pas le besoin de mettre les divers systèmes de morale en rapport avec les systèmes sociaux dont ils faisaient ou font encore partie. C'est que, pour lui, il n'y a pas de types de morale qualitativement différents, en harmonie avec des milieux sociaux également différents ; mais, au fond, il estime évidemment qu'il y a une seule et même morale, inscrite dans la nature congénitale de l'homme, et dont les morales que nous font connaître l'ethnographie et l'histoire ne sont que des approximations progressives. Ce sont les mêmes idées et les mêmes sentiments qui sont partout agissants, sauf qu'ils s'affirment, suivant le degré de civilisation auquel les hommes sont parvenus, avec une netteté et une force inégales.

Voilà la notion de l'évolution morale bien simplifiée ! Mais alors quel contraste surprenant entre l'extrême simplicité de cette conception et l'énorme accumulation de faits par lesquels on croit devoir la justifier ! En vérité, était-il bien nécessaire de mettre aussi largement à contribution et toute l'ethnographie et toute l'histoire pour retrouver le principe sur lequel reposait la vieille philosophie du droit naturel ?

Ainsi se marque la contradiction inhérente à l'idée que M. W. et l'école à laquelle il se rallie se font de la morale et de la façon dont elle doit être étudiée. D'une part, ils sentent

Digitized by Google

ce qu'elle a de complexe et, par suite, ils comprennent que, pour la connaître, il est nécessaire de l'observer dans ses manifestations historiques ; voilà comment ils se croient obligés d'interroger l'histoire. Mais, d'un autre côté, tout comme les moralistes classiques, ils croient possible de ramener toute cette complexité à quelques idées et sentiments très généraux et très élémentaires. Il en résulte que l'érudition dont ils font preuve apparaît comme quelque peu extérieure, sans rapports, en tout cas, avec les conclusions théoriques très simples qui en sont dégagées. Pourtant, si la réalité morale est vraiment de nature à ne pouvoir être connue par la seule introspection, il paraît difficile qu'on en puisse rendre compte au moyen d'explications que l'introspection suffit à suggérer.

S'il nous a paru nécessaire de critiquer la méthode suivie par l'auteur et la conception qu'il se fait de la science de la morale, il n'est que juste de rendre hommage à son immense savoir. Il dispose d'une littérature incomparable. Ce livre représente un travail gigantesque et, sous ce rapport, rendra certainement de grands services. Sur chacune des questions qui y sont traitées, on y trouvera une véritable abondance de références et d'utiles renseignements.

E. D.

IV. — SYSTEMES JURIDIQUES ET MORAUX

Par M. Durkheim

MEYER (Félix). — **Wirtschaft und Recht der Herero.** Berlin, Julius Springer, 1905, p. 105 in-8.

IRLE (J.). — **Die Herero.** Ein Beitrag zur Landes-Volks- und Missionskunde (mit 56 Illustrationen und 1 Karte). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1906, p. VIII-352, in-8.

De ces deux ouvrages, le second seul contient des observations personnelles ; M. Irle est un missionnaire qui a vu les choses dont il parle. Le livre de M. Meyer, au contraire, est fait à peu près exclusivement d'après les documents déjà publiés ; mais l'auteur possède une connaissance étendue de la littérature qui se rapporte à la question et, à ce titre, son travail ne laisse pas d'être utile.

Nous avons déjà eu l'occasion d'exposer ici, d'après les

Digitized by Google

renseignements recueillis par Kohler, le système juridique des Herero (V. *Année sociol.*, V, p. 330). Ce qui en constitue le trait caractéristique, c'est l'existence d'une double et très curieuse organisation à la fois familiale et religieuse, sur laquelle ces deux livres nous apportent quelques précisions nouvelles. A la base de cette société se trouvent deux sortes de groupements : les *otuzo* (*oruzo* au singulier) et les *omaanda* (*eanda* au singulier). L'*eanda* est un clan totémique. Chacun de ces groupes, en effet, porte le nom d'un objet matériel dont tous les membres du groupe sont censés être parents, en même temps qu'ils se considèrent comme parents les uns des autres. Autrefois le mariage était interdit entre membres d'une même *eanda*. Mais les noms des *otuzo* ne sont pas essentiellement différents : ce sont aussi des noms de choses. De plus, chaque *oruzo* a ses interdictions alimentaires. Enfin, ce qui montre bien que c'est une société domestique, c'est que la religion qui en fait le lien, c'est la religion des ancêtres.

Mais voici par où ces deux organisations se distinguent l'une de l'autre. D'abord le recrutement en est très différent. L'*eanda* ne comprend que des parents en ligne utérine, l'*oruzo*, des parents en ligne paternelle; on est de l'*eanda* de sa mère et de l'*oruzo* de son père. Leurs fonctions ne sont pas du tout les mêmes. Si l'*eanda* a un caractère religieux, celui-ci est très effacé; c'est, avant tout, un organe de la vie économique et civile. L'héritage des biens purement temporels, notamment des troupeaux qui constituent la principale richesse, se fait à l'intérieur de l'*eanda*, et n'en doit pas sortir. Au contraire, l'*oruzo* est surtout une société religieuse; sa raison d'être principale est de célébrer le culte ancestral. Enfin, il y a beaucoup plus d'*otuzo* que d'*omaanda*; il n'existe aujourd'hui que huit *omaanda* tandis que le nombre des *otuzo* n'est pas déterminé. C'est dire aussi que le premier de ces groupes est beaucoup plus étendu que le second.

Autant donc qu'on en peut juger, il semblerait qu'une sorte de dissociation s'est produite dans les fonctions économiques et religieuses de la famille. Les premières seraient restées cantonnées dans la vieille organisation des clans utérins (*omaanda*), qui n'aurait guère servi qu'à cet usage, tandis que la religion domestique et ancestrale, à mesure qu'elle se formait, se serait créé un organe nouveau (l'*oruzo*); et comme cette religion était évoquée par les idées qui sont à la base de

Digitized by Google

la famille paternelle, comme c'est aux ancêtres agnats qu'elle s'adressait, c'est en ligne paternelle que ce groupement nouveau s'est tout naturellement recruté. Mais nous ne nous dissimulons pas tout ce qu'il y a de conjectural et d'insuffisant dans cette hypothèse : il s'en faut que la question soit résolue.

Dans une société dont les bases sont aussi nettement familiales, l'organisation gouvernementale est naturellement très rudimentaire. Chaque *Stamm* (faut-il entendre par là chaque *eanda?*) a son chef, mais dont les pouvoirs sont peu étendus. Ses relations avec ses sujets sont essentiellement patriarcales. Il en est à plus forte raison de même, du chef suprême de la société. C'est surtout la situation économique et le prestige religieux qui déterminent les familles auxquelles reviennent ces dignités. D'ailleurs, comme il n'y a aucun impôt, c'est le chef lui-même qui doit, sur ses propres ressources, subvenir aux frais de l'administration : ce qui suppose nécessairement qu'il a de la fortune.

La double organisation que nous avons décrite plus haut témoigne que les Herero, tout en pratiquant aujourd'hui la filiation en ligne paternelle, restent pourtant attachés au système plus ancien de la descendance utérine. Toute la vie domestique porte la marque de cet état ambigu. Bien que la femme soit achetée et, en un sens, considérée comme la propriété du mari, elle jouit pourtant d'une grande considération (Meyer, p. 39) et comme il arrive toujours dans les sociétés qui ont pendant longtemps pratiqué la famille utérine, le lien conjugal est fragile ; il peut être facilement rompu d'un côté comme de l'autre (*Ibid*, p. 59). La femme, par le mariage, entre dans l'*otuzo* de son mari, mais ne sort pas de son *eanda* natal ; il en résulte que le mari est responsable et de la personne de la femme et de celles des enfants envers l'*eanda* de leur mère ; en cas de mort, il doit une indemnité (*Ibid*, p. 52 et 59). On voit combien le droit est partagé et hésitant entre ces deux conceptions juridiques de la famille. — Signalons, au sujet de la vie domestique, un certain nombre de faits intéressants relatifs au tabou des fiancés et des beaux-parents, beau-père aussi bien que belle-mère (p. 48-50) ; le *fosterage* (61) et des sortes d'ἑταιρίαι formées contractuellement sous le nom d'*oupanga* (Irle, p. 110, Meyer, p. 55).

Le droit de propriété y présente tous les traits caractéristiques de la conception que s'en font les peuples pasteurs. La notion de la propriété foncière y est dans un état de très

Digitized by Google

grande indétermination. Le sol est à la collectivité tout entière. Les familles ont bien le droit d'occuper la portion du territoire qu'elles exploitent, tant qu'elles l'exploitent; mais elles n'ont pas le droit de l'aliéner à un titre quelconque. L'idée de limite est d'ailleurs étrangère à l'esprit des Herero (Meyer, p. 68). Pour ce qui est des meubles, au contraire, la propriété privée et même la propriété individuelle est reconnue. Mais le communisme fait ici, comme ailleurs, sentir ses effets. Le lien qui rattache ainsi les choses à des personnes déterminées, est très fragile et le briser ne constitue pas toujours un acte illicite. On a toujours, en cas de besoin, le droit de se servir de la chose d'autrui, même sans l'autorisation du propriétaire (Meyer, p. 79, Irle p. 136). Sous l'influence des mêmes idées, la pratique de la mendicité est considérée comme de très bon ton (Meyer, p. 77). — A noter l'usage en vertu duquel le don oblige le donataire à faire en retour un don supérieur en valeur à ce qu'il a reçu. On sait que cet usage a été déjà observé ailleurs, notamment en Amérique (Kwakiutls).

Dans le livre de M. Irle un chapitre, mais assez sommaire est consacré au système religieux (p. 72-87).

E. D.

KOHLER (Josef). — **Ueber das Recht der Herero**. *Zeitsch. f. vergleich. Rechtsw.*, XIX^er B., 1es H., p. 29-37.

C'est une addition au travail du même auteur que nous avons analysé dans le t. V de l'*Année*, p. 330. Cette note complémentaire est faite avec des renseignements empruntés aux publications de Brincker et de Viehe dans les *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, III, 3, p. 66 et suiv., et V, 3, p. 109 et suiv.; dans la Revue de la *Folk-Lore Society* de l'Afrique du Sud (I, 3). Le livre de Meyer précédemment analysé est aussi mis à contribution. L'auteur insiste sur différents faits qui tendent à prouver que les Herero traversent une période de transition entre la filiation utérine et paternelle; il s'efforce aussi de retrouver chez eux des traces de mariage collectif.

KOHLER (Josef). — **Zum Rechte der Papuas**. *Zeitsch. f. vergleich. Rechtsw.*, XIX^er B., 1es H., p. 162 et suiv.

Note complémentaire à deux autres travaux du même

Digitized by Google

auteur sur le même sujet, qui avaient paru au t. VII de la *Zeitschrift*, p. 169 et au t. XIV, p. 321. Les informations nouvelles avec lesquelles elle est faite sont empruntées à une étude de Rascher sur les Sulka, parue dans l'*Archiv f. Anthropologie*, t. XIX, p. 209, aux *Reports of the Cambridge Anthrop. Expedition to Torres Straits*, t. V (analysés ici-même, t. VIII p. 256 et 382), aux articles de Hunt et de Chalmers dans le *Journ. of the anthrop. Institute of Great Britain* (XXVIII p. 6. et XXXIII p. 124).

FARJENEL (F.). — **La morale chinoise. Fondement des sociétés d'Extrême-orient**. Paris, Giard et Brière, 1906, p. 258.

Considérations un peu vagues, sans références, sur le passé, le présent, l'avenir de la morale chinoise. L'auteur prétend montrer par l'analyse du confucianisme aussi bien que par celle du taoïsme et du bouddhisme, que le peuple chinois n'a jamais été un peuple positiviste, n'admettant d'autres règles pour la conduite que des règles rationnelles. La société chinoise reste une société théocratique, la religion y enveloppe tout, la morale comme le reste. Mais il ne faut pas dire que cette religion fut dès l'origine une religion de la famille. L'auteur déclare qu'on ne trouve pas trace, aux origines de la Chine, de culte privé des ancêtres. Et il en conclut que chez les autres races aussi, ce culte a dû avoir moins d'importance qu'on le croit généralement !

KOHLER (Josef). — **Die Bantus der Elfenbeinküste.** *Zeitschr. f. vergleich. Rechtsw.*, XVIII^or B., p. 446-460. (Résume leur système juridique d'après le travail de Clozel et Villamur, *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*:)

COTTON. — **In unknown Africa.** Twenty months' travel and sport in unknown lands among new tribes. London, Hurst and Blackett.

MARTIG (R.). — **Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel :** wissenschaftl. Ergebnisse einer Reise durch die Vereinigten Malayischen Staaten, Iéna, Fischer.

LIPSIUS (J.-H.). — **Das attische Recht und Rechtsverfahren.** I, Leipzig, Reisland.

Digitized by Google

WINCKLER. — **Die G. G. Hammurabis. Königs von Babylon,** erweitert durch die sog. sumer. Familien (G.-G.). Leipzig, Hinrichs.

MULLER. — **Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi.** Wien, Hœlder.

KOHLER (JOSEF). — **Altsyrisches und armenisches Recht.** *Zeitschr. f. vergleich. Rechtsw.*, XIX^or B., 1os H., p. 103-130. (Indications intéressantes, p. 117 et suiv. sur le droit domestique et conjugal arménien).

HELLWIG (A.). — **Die Makamen des Hariri als Erkenntnisquelle arabischen Rechts.** *Zeitschr. für vergleichende Rechtsw*, XVIII Bd., 1905, p. 429-445.

KOHLER (JOSEF). — **Das buddhistische Recht der Khmers in Kambodscha.** *Zeitsch. f. vergleich. Rechtsw.*, XVIII^or B., p. 313-358. (Recherche l'influence du bouddhisme sur ce système juridique.)

V. — ORGANISATION SOCIALE

Par M. DURKHEIM.

LANG (ANDREW). — **The secret of the Totem.** London, Longmans, Green and Co., 1905, p. X-205, in-8.

Dans cet ouvrage, M. Lang reprend, en la modifiant sur quelques points, et la complétant surtout par quelques importantes additions, la théorie qu'il avait déjà proposée dans son *Social Origins* sur l'organisation totémique.

Toutefois, l'exposé des idées personnelles de l'auteur n'occupe qu'une partie du livre : comme dans tous les écrits de M. Lang, une place considérable est faite à la polémique. M. Lang est un combatif et un disputeur. L'escrime dialectique a, pour lui, un attrait tout particulier et ses discussions sont généralement pleines d'entrain, parfois même d'humour. Sont-elles conduites d'après les règles d'une méthode scientifique très sévère? Nous aurions sur ce point d'importantes réserves à faire. Au lieu d'examiner les théories qu'il combat, en elles-mêmes, pour elles-mêmes, telles qu'elles se présentent à la discussion, au lieu de se borner à éprouver la valeur des solutions que leurs auteurs croient pouvoir donner aux questions qu'ils se sont posées, M. Lang se met à leur place, il les interroge sur

Digitized by Google

des problèmes qu'ils ont écartés ou ajournés par méthode ; et pour en obtenir quand même des réponses, il en est réduit à torturer abusivement les textes. Ainsi, sa préoccupation dominante est de reconstituer la manière dont vivaient les hommes avant qu'ils fussent parvenus à l'état social le plus rudimentaire que nous puissions aujourd'hui connaître par l'observation. C'est, au contraire, une question que nous nous interdisons de toucher autant que possible, parce que nous la jugeons présentement insoluble et quelque peu vaine. Cela n'empêche pas M. Lang, dans la discussion de nos théories, de chercher quelle idée nous nous faisions de cette pré-humanité (p. 96), et cela à l'aide d'un texte incident de quelques lignes où nous paraissions frôler le sujet qui le passionne[1].

D'un autre côté, le plaisir qu'il éprouve à relever chez ses adversaires des passages qui sont ou qui paraissent contradictoires l'entraîne trop souvent à signaler des contradictions purement apparentes et verbales et qu'une lecture un peu attentive du contexte suffirait à dissiper. Ainsi, au cours de notre travail sur *La prohibition de l'inceste et ses origines*, nous déclarons que l'exogamie a été vraiment précédée d'un état social où l'inceste était permis. Dans le même volume (*Année sociol.* I, p. 332), nous rejetons la théorie de Morgan sur le mariage collectif et la promiscuité *obligatoire*. Contradiction, s'écrie M. Lang (p. 97) ! Elle n'est que dans sa pensée. Le *group-marriage* de Morgan ou ce que j'ai appelé la promiscuité obligatoire implique qu'un groupe de femmes appartient *obligatoirement* et en droit à un groupe d'hommes, qu'entre le premier et le second il y a un véritable mariage entraînant des droits et des devoirs, que la promiscuité, en un mot, est une institution sociale, que chaque femme est tenue de se donner à l'un quelconque de ses multiples époux. On sait comment Morgan et son école ont insisté sur la réalité de ce droit collectif et sur ses survivances actuelles. C'est cette conception que j'ai niée, comme il ressort et de l'expression employée et de la discussion à laquelle je me livre dans le même tome de l'*Année sociologique*, p. 310 et suiv. Mais l'inceste peut n'être pas prohibé, sans que rien de pareil existe. La conscience publique peut permettre aux frères d'épouser

1. Dans ce passage, d'ailleurs, nous nous bornions à dire que les groupements exogamiques avaient dû être précédés de sociétés plus simples, ne comprenant aucune division interne, et où l'exogamie était inconnue.

Digitized by Google

les sœurs, sans que l'on ait la moindre idée de ces époux collectifs[1].

Mais sans insister sur cette méthode de discussion, voyons sous quelle forme nouvelle se présente la théorie de M. Lang et par quels arguments nouveaux il la justifie.

A l'origine de l'évolution, il postule de petits groupes familiaux, soumis à la direction d'un patriarche ou peut-être de plusieurs (p. 114-115). Sur ce qu'étaient ces petits groupements, sur leur étendue et leur composition, il paraît un peu moins précis que dans son précédent ouvrage. Il continue à avouer ses préférences pour l'hypothèse darwinienne de l'homme vivant solitairement en compagnie de ses femmes et de ses petits, tant qu'ils ne sont pas adultes. Mais il admet la possibilité d'une autre conception. En fait, on voit mal comment ces troupeaux, imaginés par Darwin sur le modèle des troupeaux d'animaux, auraient pu devenir des sociétés humaines, puisqu'ils étaient destinés à perdre progressivement leurs jeunes, une fois que ceux-ci étaient parvenus à l'âge où ils pouvaient s'affranchir du joug patriarcal. Le troupeau était donc destiné à ne durer qu'une génération et il est difficile, par suite, d'apercevoir comment auraient pu se constituer ces traditions, ces institutions sans lesquelles il n'y a pas de société, au sens propre du mot, et qui supposent une certaine continuité. Et nous ne savons si la difficulté est moindre quand, à la tête du groupe, on met plusieurs patriarches au lieu d'un seul. Mais il est inutile de s'arrêter longtemps à discuter des hypothèses aussi conjecturales. Ce point de départ admis, voici comment se serait constituée l'organisation totémique.

1. M. Lang n'est pas sans avoir remarqué ce mot d'*obligatoire* que j'avais ajouté à celui de *promiscuité* pour définir la théorie que je rejetais. Seulement il a préféré croire que je l'avais employé à la légère. « Que, dans la théorie de Morgan, l'*inceste* fût obligatoire, c'est, dit-il, ce que je ne puis supposer » (p. 99). Et en effet, il est bien certain que la théorie du mariage collectif n'implique aucunement l'inceste obligatoire ; mais elle suppose nécessairement qu'aucun homme n'a le droit de monopoliser pour son usage personnel une des femmes collectivement épousées, et qu'aucune des femmes n'a le droit de se refuser à aucun homme ; ce qui constitue une obligation, non certes à l'inceste, mais à la promiscuité. Nous craignons qu'au fond de toute cette querelle il n'y ait une confusion commise par M. Lang entre les mots de promiscuité et d'inceste, dont le sens est très différent.

Ajoutons, pour être complet, qu'actuellement, et sans trancher la question de savoir s'il y eut un moment où l'inceste fut autorisé sans restrictions aucunes, nous ne considérons plus la nomenclature hawaïenne de Morgan comme correspondant à une époque où frères et sœurs auraient pu s'épouser librement. Nous nous sommes expliqués plusieurs fois sur ce point dans l'*Année*.

Digitized by Google

Primitivement ces groupes étaient anonymes. Mais bientôt le besoin de se distinguer les uns des autres les détermina à se désigner mutuellement par des noms. Ces noms furent empruntés à la faune et à la flore environnantes, ces noms d'animaux ou de végétaux ayant le très grand avantage de pouvoir être exprimés facilement par le langage des gestes (p. 119). Ce sont les ressemblances que les hommes de tel groupe avaient avec telle plante ou telle bête qui déterminèrent la façon dont furent distribuées ces dénominations. C'est ainsi que le totem fit son apparition. — Or c'est cet usage qui fut l'origine de toute l'évolution qui devait suivre. Jusqu'ici M. Lang n'avait guère fait que reproduire les idées exposées dans *Social Origins;* maintenant, sa théorie va présenter quelques modifications importantes. Déjà, dans son précédent ouvrage, il avait indiqué que les tabous attachés au totem n'étaient pas sans avoir eu une influence sur l'organisation sociale correspondante ; mais il s'était borné à quelques indications très vagues, sans spécifier d'aucune façon ni la nature de ces tabous ni la notion de cette influence. Aujourd'hui il s'exprime avec plus de précision et le tabou totémique sort de l'ombre où il restait pour passer au premier plan.

Voici tout d'abord comment se seraient constitués le totémisme et l'exogamie totémique, origine de tout le reste. M. Lang invoque ce fait « que, *pour les esprits primitifs, les noms et les choses désignées par ces noms sont unis par un rapport mystique et transcendantal* » (p. 121, cf. 116, 117). Pour l'Australien, le nom est une partie de lui-même, et même une partie essentielle. Par conséquent, pour lui aussi, entre des animaux et des hommes qui portent le même nom il y a nécessairement des liens intimes et mystérieux. On en vint ainsi à concevoir qu'entre les membres d'un groupe qui portait le nom d'une espèce animale ou végétale et cette espèce même, il y avait un rapport de parenté. L'animal fut considéré comme l'ancêtre de l'homme. Ceci posé, voici comment notre auteur explique la manière dont s'établit la prohibition de mariage entre membres d'un même totem. « Aussitôt que les groupes à noms d'animaux eurent développé les croyances universellement répandues sur le *wakan* ou le *mana*, ou la qualité mystique et sacrée du sang, les différents tabous totémiques durent également faire leur apparition... tels que celui qui défend à un homme d'épouser une femme du même

Digitized by Google

sang que lui, étant du même totem. Même sans le tabou du sang, le tabou des femmes d'un même totem pouvait prendre naissance. Un clan Oraon, dont le totem est l'arbre Kujzar, ne doit pas s'asseoir à son ombre, tant est forte la répugnance inter-totémique. La croyance s'établit qu'un homme ne doit pas *se servir* de quelque chose de son totem (χρῆσθαι γυναίκι) et ainsi avec la sanction du totem sacré, l'exogamie totémique était instituée » (p. 125).

Nous avons tenu à reproduire les termes même de M. Lang, afin d'être assurés de ne pas altérer sa pensée, tant cette manière de raisonner nous déconcerte. Nous considérons, sans doute, comme un progrès que M. Lang fasse appel, d'une manière précise, à l'important tabou du sang pour rendre compte de l'exogamie. M. Lang prétend, il est vrai, en avoir parlé dans une note de ses *Social Origins* (p. 57). On avouera que c'était peu de chose. Dans cette note, d'ailleurs, il se bornait à renvoyer à notre étude, en ajoutant que ces superstitions relatives au sang ne jouent qu'un rôle secondaire et ne font que confirmer par des sanctions religieuses une tendance exogamique préexistante. Je crois que tout lecteur impartial aura l'impression que, aujourd'hui, il leur attribue plus d'importance. Il est vrai qu'il s'efforce de retirer d'une main ce qu'il accorde de l'autre. Il ajoute aussitôt que l'on peut très bien se passer de ces tabous du sang ; que les tabous inter-totémiques suffisent. Cette fois nous avouons ne pas comprendre. Sans doute, il est défendu de toucher au totem, à tout ce qui est censé l'incarner ou l'exprimer éminemment, car c'est une chose sacrée. Mais en quoi cela explique-t-il qu'il soit défendu de toucher à la femme ? En quoi est-elle plus représentative du totem que l'homme ? Qu'a-t-elle de particulièrement sacré ? C'est ce qu'il est impossible d'apercevoir. Les manifestations sanglantes dont elle est le théâtre permettent de comprendre le sentiment de crainte religieuse qu'elle inspire : mais si l'on s'en passe, il n'y a plus d'explication. M. Lang veut-il dire que tous les êtres, humains, animaux ou végétaux, qui portent le même nom totémique, sont tabous les uns pour les autres et se repoussent mutuellement ? Mais rien n'est plus faux. Les membres masculins d'un même clan se voient, se parlent, se touchent de toutes les manières. La question est de savoir pourquoi la partie masculine n'a pas les mêmes droits sur la partie féminine. Cet interdit tient évidemment à quelque particularité propre à la constitu-

Digitized by Google

tion de la femme ; mais laquelle, si ce ne sont pas les idées relatives à la nature du sang ?

Mais ce n'est pas tout. Quels que soient les tabous allégués, M. Lang ne voit pas que les faire intervenir pour expliquer le totémisme, c'est tout simplement répondre à la question par la question. Ce que M. Lang se propose, comme l'indique le titre de l'ouvrage, c'est de dévoiler le *Secret du totem*, c'est-à-dire d'expliquer d'où viennent les croyances et les pratiques dont est l'objet l'espèce animale et végétale dont le clan porte le nom, et qui en font quelque chose de sacré, ou de tabou, les deux mots étant synonymes. M. Lang répond : c'est que cette espèce est l'objet de certains tabous. Le progrès que cette réponse fait faire à la pensée n'est pas considérable. Ou bien considère-t-il comme une explication cette proposition, d'ailleurs incontestable, que le primitif se croit uni par un rapport mystique à l'espèce dont il porte le nom ? Mais tout ce qu'implique ce rapport, comme le dit M. Lang lui-même p. 124, c'est que l'Australien en devait venir à concevoir les animaux totémiques comme étant du même sang que lui. Or un être que nous concevons comme du même sang que nous, ne nous apparaît nullement comme investi d'un caractère *sacré*, comme *tabou*. A la rigueur, et encore y aurait-il des réserves à faire sur ce point, on pourrait expliquer par là la répugnance de l'indigène à tuer ou à manger cet animal. Mais d'où vient qu'il ne doit pas y toucher, que parfois, il n'en doit pas prononcer le nom, etc. On ne craint pas de toucher ses frères et même ses parents. L'interdiction du contact est pourtant ce qu'il y a d'essentiel dans cette institution exogamique dont on prétend rendre compte. En un mot, expliquer le totémisme, c'est en expliquer le caractère religieux. Postuler ce caractère religieux — et on le postule quand on invoque la notion de tabou qui est éminemment religieuse — c'est s'accorder ce qu'il faut démontrer [1].

1. M. Lang, habile à se retourner contre ses critiques, fera-t-il remarquer que nous aussi, dans notre étude sur l'exogamie, nous nous sommes accordé certaines croyances relatives au totem, sans les expliquer. Rien n'est plus certain, mais nous en avions le droit, car notre problème était beaucoup plus restreint que celui qu'aborde M. Lang. Nous ne nous proposions nullement de révéler tous les secrets du totem, mais de montrer que l'exogamie dépendait des notions religieuses relatives au sang ; ces notions, nous les avons ensuite rattachées aux croyances totémiques, mais nous nous sommes arrêté là, de propos délibéré, et nous n'avions pas à rechercher

Digitized by Google

Il y a cependant une autre partie de son livre où M. Lang paraît soucieux d'aborder enfin cette question, qui est la question. Nous lui avions reproché dans un article du *Folklore* et ici même, d'avoir complètement méconnu ce caractère religieux du totem. M. Lang entreprend de se justifier de ce reproche et voici en quels termes. « Nous pouvons nous aussi montrer comment, en Australie, les totems ont fini par être enveloppés dans un système de conceptions réellement religieuses. Nous pouvons invoquer le témoignage de M. Howitt. Quand, dit M. Howitt, les légendes indigènes entreprennent d'expliquer les institutions totémiques... elles les attribuent aux injonctions de quelque être surnaturel, révélées aux hommes par le sorcier de la tribu... Si nous acceptons ce témoignage, une source du caractère religieux du totémisme nous est révélée. Le totémiste obéit aux décrets de Bunjil, comme les Crétois obéissaient aux décrets divins donnés par Zeus à Minos » (p. 136-137). Que l'explication paraisse sans réplique à un Australien, c'est ce que nous admettons sans peine; mais ce n'est au fond qu'une de ces tautologies, comme on en rencontre si souvent dans les mythes, et qui ne font que répéter sous d'autres formes le fait dont elles ont l'air de rendre compte. Si les Australiens ont éprouvé le besoin de rapporter à un personnage mythique, à une sorte de dieu, l'origine du totem, c'est que le totem ne leur paraissait pas être chose purement humaine et laïque, comme nous dirions, c'est qu'ils lui attribuaient un caractère sacré, religieux, surhumain (peu importe le mot que l'on emploie), bien loin que ce caractère vienne de l'idée qu'ils auraient eue, on ne sait pourquoi, de voir dans le totémisme une institution d'origine divine. Ces mythes laissent donc la question intacte.

Mais poursuivons l'exposé des idées de M. Lang. Une fois établis le nom totémique et l'exogamie qui en est le corollaire, voici comment l'organisation sociale, solidaire du totémisme, aurait pris naissance. Supposons un groupe local, qui aurait pour nom totémique l'Emou. En vertu de la loi d'exogamie, les hommes de ce groupe étaient obligés d'aller chercher au dehors des femmes qui fussent d'un autre totem ; d'un autre côté, comme le totem se transmettait en ligne

d'où venaient ces croyances totémiques elles-mêmes. Non que le problème nous paraisse insoluble, mais parce que nous nous réservons de le traiter dans une autre occasion, avec l'ampleur qu'il comporte.

Digitized by Google

utérine, c'est-à-dire de la mère aux enfants, et que ceux-ci vivaient dans le groupe local du père, ce groupe se trouva bientôt comprendre en lui une pluralité de totems et de groupes totémiques secondaires : à l'intérieur du groupe de l'Emou, il y eut des gens du Corbeau, de l'Aigle, etc. Mais les mariages entre les individus de ces différents totems secondaires restaient interdits, puisqu'ils n'étaient que des subdivisions de l'Emou, que ce totem restait commun à tous et que le mariage était prohibé entre tous ceux qui le portaient. Voilà que nous approchons de la phratrie; car ce qui caractérise la phratrie australienne, c'est qu'elle comprend en elle une pluralité de groupes totémiques entre lesquels il ne peut pas plus y avoir mariage qu'entre membres d'un seul et même totem.

Malheureusement, ce n'est là qu'un des caractères de la phratrie. En même temps qu'elle contient des groupes secondaires, elle est elle-même une subdivision d'un groupe plus vaste qui est la tribu ; et, de plus, il se trouve que, en Australie où ce système s'observe le mieux, ces subdivisions ne sont jamais qu'au nombre de deux. D'où cela vient-il ?

A la première question, l'auteur n'a pas trop de peine à répondre. Il lui suffit d'admettre que des groupes locaux, d'abord hostiles, ont fini par se confédérer. L'exogamie avait pour conséquence forcée les rapts, avec les violences et les guerres qu'ils entraînent. Mais, peu à peu, sous des influences diverses, le besoin de relations plus paisibles s'éveilla, des alliances se conclurent en vertu desquelles les échanges se firent pacifiquement. Plusieurs groupes se trouvèrent ainsi unis les uns aux autres. — A vrai dire, on ne voit pas comment ces traités de paix eurent pour effet de faire entrer les groupes contractants dans un système social plus vaste, de les associer assez étroitement pour qu'ils communient dans une même vie religieuse, comme le font les phratries des Arunta, des Warramunga, etc., dans les cérémonies de l'Intichiuma et autres. Il y a entre les phratries d'une tribu australienne une fusion, une unité morale beaucoup plus grande qu'on ne pouvait le supposer avant les publications de Spencer et Gillen. Il ne semble pas que M. Lang se préoccupe beaucoup d'en rendre compte.

Mais surtout, comment se fait-il que les groupes ainsi associés soient justement au nombre de deux ? La question, manifestement, embarrasse M. Lang. Il commence par faire

Digitized by Google

remarquer que, parfois, les phratries sont plus nombreuses. Le fait se rencontre, en effet, en Amérique où le système des phratries n'existe que dans un état d'extrême décomposition. Mais en Australie, terrain par excellence de cette organisation sociale, il n'en existe pas, croyons-nous, un cas bien établi. Il n'est pas douteux que la division dichotomique ne soit la règle à peu près universelle. Pourquoi cette universalité ? Voici tout ce que répond M. Lang : « Les alliances à deux sont la forme la plus usuelle de ces sortes de combinaisons. Deux groupes forts, alliés et donnant l'exemple, ne pouvaient manquer d'attirer dans leur sphère d'action les groupes voisins. Finalement, si je suis en droit de penser que l'arrangement en phratries naquit dans un centre donné, se propagea par l'intermédiaire des émigrants et fut emprunté par des tribus éloignées, le modèle original de l'alliance à deux dut se répandre de manière à devenir de beaucoup le plus général » (p. 148). Pourquoi « les alliances à deux » ont-elles un avantage sur les alliances à trois ou à quatre, et un avantage assez marqué pour que ce mode d'association ait acquis une telle généralité, c'est ce qui nous échappe complètement. — Il y avait pourtant, sur la genèse des phratries, une autre théorie et qui n'est pas exposée à ces objections ; c'est celle que nous avons soutenue après M. Frazer. La phratrie serait due à une segmentation d'un groupe initial unique, et chaque clan, à une segmentation ultérieure de chaque phratrie. Mais M. Lang écarte cette théorie, qui pourtant repose sur des faits importants, pour des raisons extrinsèques[1].

Cependant ces difficultés ne sont pas les seules auxquelles M. Lang est obligé de faire face, pour établir sa thèse. Il nous paraît inutile de les exposer, non plus que la manière dont il essaie de les lever. Celles qui précèdent suffisent, croyons-nous, à montrer que, si la théorie exposée dans cet ouvrage tient mieux compte que la précédente du caractère religieux

1. La seule raison importante est la suivante. Nous avions expliqué incidemment la segmentation de chaque phratrie ou de chaque clan par l'impossibilité où l'un ou l'autre de ces groupes se serait trouvé de rester renfermé dans les mêmes limites territoriales, une fois atteint un certain degré de développement. Il est possible, en effet, que cette explication de la segmentation soulève des difficultés. Mais le fait peut être dû à bien d'autres causes ; et par suite, on n'est pas fondé à le nier par cela seul que l'hypothèse qui a pu être proposée pour en rendre compte, soulève quelques difficultés.

Digitized by Google

de l'organisation totémique, elle constitue pourtant une hypothèse encore très arbitraire. M. Lang se propose d'expliquer tous les caractères du totémisme et il lui semble qu'il y est arrivé. Nous croyons qu'en une matière aussi complexe, une théorie qui explique tout doit, au contraire, inspirer quelque défiance. Ce qu'il importe, c'est de trouver quelque notion générale et directrice qui fraie la voie, qui fasse un peu avancer le problème, mais sans chercher à en donner une solution définitive.

E. D.

PAUL HERMANT. — **Evolution Economique et Sociale de certaines peuplades de l'Amérique du Nord.** *Bull. de la Soc. Roy. Belge de Géogr.* Extr. Bruxelles, 1904, p. 110 in-8°.

J.-R. SWANTON. — **The Development of the Clan System and of Secret Societies among the North-Western Tribes.** *American Anthropologist.* N. S. 1904, VI, p. 477-486.

Le travail de M. Hermant fait suite à un autre, paru dans le même Bulletin (1904, n°s 1 et 2), que nous avons laissé échapper l'an dernier, et où il s'agissait des débuts de l'organisation sociale, reconstruits à l'aide des documents concernant les Tasmaniens, Fuégiens, etc. L'état de la société chez ces peuples, restreinte à la famille, impuissante à former de grands groupements, se rattacherait à leur faible technique, et à leur infériorité économique. Certes l'organisation en clans des sociétés Australiennes pourrait constituer une objection à cette théorie. Mais l'auteur la levait et la lève à nouveau ici (p. 106) par l'hypothèse que les sociétés Australiennes étaient dégénérées d'un état supérieur.

A la lumière de ces principes de l'interdépendance entre la technique et la constitution juridique, M. H. passe maintenant à l'étude comparative des sociétés de l'Amérique du Nord. La méthode consiste à dresser successivement, pour chacune des grandes familles de peuples, un tableau parallèle des phénomènes technologiques et économiques d'une part, des phénomènes juridiques de l'autre. Ceux-ci sont divisés en conditions sociales (ce qui veut dire politiques) et familiales, (l'auteur entend par là tout ce qui concerne l'organisation domestique). Sont ainsi passés en revue les Esquimaux, les Tinneh-Athapascans, les Nootka-Colombiens (peuples à civi-

Digitized by Google

lisation du Nord-Ouest); les Californiens, les Algonquins, les Sioux, les Iroquois. Le champ d'études était donc ample et bien choisi, puisqu'il s'agit de peuples fort comparables entre eux et entre lesquels se répartissent toutes les formes possibles des premières évolutions sociales. Et la masse de documents publiés sur une masse de tribus depuis les grands ouvrages de Morgan rend actuellement nécessaire une mise à jour des questions.

Malheureusement, quelles que soient les ressources de l'érudition de M. Paul Hermant, il est loin d'avoir rempli sa tâche. Quelque ingénieuses que soient certaines de ses idées (ex. : p. 64, un rapport entre l'existence de l'esclavage au Nord-Ouest et la chasteté de la jeune fille), tout son travail manque de l'exactitude et de la réflexion indispensables. Une information qui, quelquefois, n'est qu'apparemment de première main lui permet, par exemple, rien que dans le premier chapitre sur les Esquimaux, de confondre Hans Egede et Saabye, et Cranz ; de citer Helms pour Holm ; de parler, d'après Payne, des grands établissements de la rivière Churchill. Une méditation plus sérieuse lui eût, par exemple, imposé de parler des sociétés secrètes dans tout le Nord-Ouest, et toutes les Prairies. Elle lui eût fait aussi ne pas négliger complètement les faits de licence sexuelle du genre de ceux que nous avons signalés dans notre mémoire sur les Esquimaux.

C'est pourquoi, quelque utile que soit le travail de M. Hermant, il est certain qu'on n'ajoutera pas grand crédit à ses théories, ni grande autorité à ses méthodes, d'ailleurs renouvelées de M. Grosse (cf. *Année Sociol.*, I, p. 319 sq.). Les familles, encore isolées chez les Esquimaux, auraient pu, grâce à la grande pêche et à la grande chasse, s'agglomérer en grands groupes et former des clans, dans les tribus méridionales. L'apparition sporadique du clan chez les Tinneh-Athapascans montrerait précisément comment il a pu naître, comment il affecte la situation de la femme, maintient le lévirat, transforme la vendetta de vendetta tribale en gentilice; comment la femme, à la fois sujette et étrangère à son mari, en arrive, par son progrès économique, non pas à la gynécocratie, mais au matriarcat et à faire reconnaître la descendance en ligne maternelle ; comment enfin le clan à descendance paternelle apparaît. La plupart de ces affirmations seront ardemment contestées ici ; et nous ne pouvons même arriver à comprendre la théorie que M. H. propose de l'origine de

Digitized by Google

la prohibition de l'inceste qu'il rattache à un besoin de sélection.

M. Swanton ne tombe pas dans le défaut de M. Hermant et ne pèche pas par excès de rapidité et de mépris des méthodes historiques. Lui aussi, après le P. Morice et M. Boas, tente de retracer l'origine de l'organisation en clans et sociétés secrètes dans les sociétés du Nord-Ouest. Sa conclusion, c'est que le système de clan serait originairement Tsimshian, Haida et Tlingit et aurait rayonné par voie d'emprunt à partir de ces tribus, et que le système des sociétés secrètes serait originairement arrivé au Nord-Ouest par des tribus Salish en rapport avec les sociétés des Prairies (Algonquins?). Mais toutes ces hypothèses historiques sont, quant à nous, sans réel intérêt. Il est possible même de les renverser, et nous n'aurions pas de peine à supposer de notre côté que les sociétés secrètes des Prairies seraient modelées sur les confréries religieuses du Nord-Ouest, qui sont infiniment mieux organisées.

La sociologie a tout à gagner à ce que les recherches ethnographiques soient à la fois historiques comme celles de M. Swanton, et comparatives comme celles de M. Hermant; elle a tout à perdre à des conclusions aussi rapides et aussi hypothétiques que les leurs.

M. M.

KOHLER (Josef). — **Weiteres über die Australstämme**. *Zeitschr. f. vergleich. Rechtsw.*, XIX^er B., 1es H., p. 131-161. (Sources d'information : le livre récent de Howitt, les travaux de Mathews dans *Journal Roy. Soc. N.-S. Wales*, XXXI, XXXII, XXXIV, XXXVII, les *Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits*. Croit retrouver la confirmation de ses vues ordinaires.)

VI. — L'ORGANISATION POLITIQUE

Par MM. Durkheim, Fauconnet et Bouglé

FRAZER (J. G.) — **Lectures on the early history of the Kingship**. London, Macmillan, 1905, p. XI-309, in-8°.

Que les personnages royaux ont été, dans une multitude de sociétés, investis d'un caractère religieux, c'est une proposition que l'on ne conteste plus guère; M. Frazer la reprend,

Digitized by Google

mais en lui donnant une forme et une précision nouvelle. Suivant lui, les premiers rois auraient été des magiciens; c'est le pouvoir magique qui aurait commencé par être la substance même du pouvoir royal.

On sait ce que c'est que la magie pour M. Frazer : c'est une pseudo-science, un système erroné, une grande et désastreuse duperie (*one great disastrous fallacy*, p. 54). Prenant à tort les lois suivant lesquelles leurs idées se combinent et s'affectent les unes les autres pour les lois mêmes du réel, les hommes, au moment où leur réflexion était seulement naissante, auraient admis que les choses agissent les unes sur les autres comme les idées qui les expriment; que, comme deux représentations qui ont été associées dans l'esprit soit en raison de leur contiguïté, soit en raison de leur ressemblance s'appellent et se modifient mutuellement, une action du même genre est susceptible de s'échanger entre les objets correspondants, alors même qu'ils ne sont pas en contact. D'où ces axiomes que le semblable produit le semblable, que deux choses peuvent agir l'une sur l'autre, alors même qu'elles sont distantes, pourvu qu'elles aient été antérieurement contiguës. Grâce à ces deux lois, l'homme semblait pouvoir exercer sur le monde un empire étendu ; il n'y avait qu'à savoir s'en servir pour pouvoir, à volonté, produire ou guérir la maladie, faire pousser les plantes, tomber la pluie, etc. La magie fut précisément l'art d'appliquer ces deux principes généraux aux diverses circonstances de la vie. Quiconque était censé posséder cet art se trouvait donc, par cela même, investi d'un pouvoir apprécié et redouté qui ne pouvait manquer de conférer un prestige considérable.

Cependant, si la magie n'avait servi qu'à des fins privées, le magicien serait resté un simple citoyen, plus ou moins considéré suivant son degré d'habileté. Mais la magie peut être aussi pratiquée au profit de la collectivité. Toute la société a besoin que la pluie tombe au moment voulu et dans la quantité voulue, que la terre reçoive du soleil la chaleur qui lui est nécessaire, que les plantes poussent, que le gibier prolifère, etc. Dans la mesure où il fut appelé à mettre son art au service de l'intérêt commun, le magicien devint un personnage public, un véritable fonctionnaire ; et comme sa fonction était de première importance, il finit par exercer un véritable contrôle sur les affaires du groupe. Il en devint le chef, le roi. Heureuse révolution, dit M. Frazer ; car,

Digitized by Google

comme la pratique de la magie supposait certaines qualités d'intelligence, de finesse, d'astuce même (par cela seul que le magicien ne pouvait guère réussir dans l'exercice de son art qu'à condition de ne pas trop y croire), le pouvoir suprême tendit ainsi tout naturellement à se concentrer entre les mains d'hommes avisés, clairvoyants, peu scrupuleux il est vrai; mais M. Frazer estime qu'il ne faut pas trop de scrupules pour pouvoir administrer utilement la chose publique (p. 84). Cet avènement d'individualités habiles eut donc pour effet de soustraire les sociétés inférieures au joug de la coutume et à l'autorité des anciens, toujours routiniers. Cette substitution de la monarchie à la démocratie primitive ouvrit les voies au progrès.

Les premiers rois furent donc des magiciens. Cette proposition générale, qu'il n'énonce pas sans quelques réserves, mais qu'il considère comme s'appuyant sur de fortes vraisemblances, M. Frazer s'efforce de la démontrer à l'aide de faits empruntés à l'Australie, à la Nouvelle-Guinée, à la Mélanésie, à différentes sociétés d'Afrique (p. 106 et suiv.). Il croit en trouver une confirmation dans ce fait que, chez un certain nombre de peuples, la qualité de chef, de roi, est attachée, non pas directement à une personnalité déterminée ou à une famille, mais à la possession de certains joyaux, insignes, etc. qui passent pour des talismans magiques capables d'affecter le bien-être de la société. Le pouvoir de guérir certaines maladies, que l'opinion populaire prêtait autrefois aux rois de France et d'Angleterre, serait une survivance de ces mêmes usages.

Mais ce n'est là que la forme première de la royauté dont la conception changea à mesure que la magie perdit son ancien prestige. Peu à peu les hommes s'aperçurent de ce que ces sortilèges avaient d'illusoire, et au moins les plus intelligents s'en détournèrent. La magie céda ainsi la place à la religion proprement dite; on renonça à agir directement sur les choses par les procédés contraignants que mettait en œuvre le magicien et, pour obtenir les mêmes résultats, on s'adressa aux dieux que l'on s'efforça de se concilier par la voie de la prière et du sacrifice. Au sorcier se substitua le prêtre, l'homme inspiré, possédé par un Dieu, incarnation et représentation de la divinité ; et, par suite, les rois eux-mêmes revêtirent un caractère sacerdotal. Eux aussi ils devinrent des hommes-dieux, ils furent considérés comme l'expression

Digitized by Google

matérielle de principes divins (p. 127). A l'aide de rapprochements ingénieux, mais que nous ne pouvons reproduire ici, M. Frazer entreprend de démontrer que telle fut la nature de la royauté primitive à Rome et en Grèce. Les premiers rois auraient, en particulier, incarné le roi de la végétation ; et comme telle est aussi la fonction des rois et des reines de mai, dont il a tant parlé dans son *Golden Bough*, cette royauté de folklore apparaît comme un succédané de la royauté très réelle qui exista jadis dans les premières cités de la Grèce et de l'Italie.

Telle est la thèse. Notre analyse ne peut malheureusement donner aucune idée du charme de l'exposition. M. Frazer est passé maître dans l'art de rapprocher les faits, de les éclairer les uns par les autres, de les ramener à quelques types généraux, sous lesquels ils viennent se ranger tout en conservant leur individualité concrète. C'est ce qui donne tant de vie à ses livres où l'on voit côte à côte et s'illustrant mutuellement des exemples empruntés aux civilisations les plus diverses. Jamais peut-être ces qualités ne se sont déployées plus à l'aise que dans cet ouvrage où l'auteur fait, de plus, preuve d'une grande habileté d'écrivain et de conférencier ; car ce livre est un recueil de conférences faites au *Trinity college*.

Quant à la théorie elle-même, elle appelle les mêmes réserves que la théorie générale de M. Frazer sur la nature de la magie et de ses rapports avec la religion. Suivant lui, la magie ne serait rien autre chose qu'un art grossier et tronqué, appuyé sur une fausse science ; par suite, l'autorité des magiciens serait surtout un produit de la ruse et de savants artifices. Leur situation privilégiée leur viendrait de l'habileté avec laquelle la plupart d'entre eux exploitent la mentalité primitive. Or, ainsi que l'ont montré ici même MM. Hubert et Mauss, le magicien est tout autre chose. Dès l'origine, il est investi d'un caractère religieux : il communique avec les esprits, il a en soi du *mana*, cette force mystérieuse qui, en se communiquant à l'homme, en fait quelque chose de surhumain. Ce n'est pas un adroit charlatan ; c'est un inspiré, un voyant, tout comme le prophète ou le prêtre, et c'est à cette qualité qu'il doit la considération, mêlée de crainte, dont il est entouré. Voilà comment il se fait qu'il est souvent promu aux honneurs suprêmes. Quiconque participe de cette nature *sui generis* qui élève un homme au-dessus des autres hommes se trouve tout désigné pour jouer un rôle dirigeant ; et inversement,

Digitized by Google

quiconque est mis au premier rang est, par cela même, représenté comme doué de cette vertu qui le sublime. Il y a là deux idées qui s'impliquent. Avoir du *mana*, une nature sacrée, et être un chef sont deux expressions qui traduisent, en somme, un seul et même état des gens et des choses.

Cela posé, on s'explique mieux comment se fait la transformation du roi-mage en roi-prêtre qui, selon M. Frazer, se serait produite à une époque ultérieure. L'explication qu'il donne de ce changement est difficilement satisfaisante. Ce seraient les échecs de la magie qui en auraient détourné les esprits avisés, en démontrant tout ce qu'elle avait de décevant. Mais on ne voit pas ce qui aurait pu les déterminer, pour autant, à substituer aux procédés magiques les rites religieux et pourquoi, une fois affranchis du magicien, ils se seraient placés sous la dépendance du prêtre. Ce qui était naturel, c'est que, à la fausse science et à l'art trompeur qu'était la magie, on cherchât à substituer une science mieux faite et un art laïc plus efficace. Mais pourquoi, pour agir sur les choses, aurait-on recouru à des principes religieux, spirituels, si, à l'origine, ils ne jouaient aucun rôle dans la technique? Pourquoi les dirigeants seraient-ils devenus des hommes inspirés, des surhommes, si, dans le principe, ils n'avaient à aucun degré ce caractère ? Au contraire, toute difficulté disparaît, une fois qu'on a reconnu qu'entre le magicien et le prêtre, le roi-mage et le roi-dieu, il n'y a pas de différence de nature ; que l'un et l'autre sont en rapports, quoique de manières différentes, avec les forces spirituelles et religieuses ; car alors on s'explique sans peine que l'un ait pris la place de l'autre, que l'un soit devenu l'autre. Et même il est permis de se demander si ces personnages que M. Frazer appelle des magiciens publics et qui jouent le rôle de chefs politiques, ne seraient pas mieux dénommés des prêtres, des chefs proprement religieux. Ainsi il donne ce nom aux chefs des groupes totémiques locaux, dans les différentes sociétés australiennes. Or l'homme qui préside aux cérémonies de la religion totémique, dans son clan ou dans sa tribu, est, en réalité, préposé à la vie religieuse, au sens étroit du mot. Il est vrai que M. Frazer ne voit dans le totémisme qu'un système magique. Mais nous avons souvent dit pour quelles raisons nous trouvions inacceptable cette conception que l'on a pu voir discutée une fois de plus, un peu plus haut.

E. D.

Digitized by Google

W. ALBRECHT. — **Grundriss des osmanischen Staatsrechts**. Berlin, Vahlen, 1905, p. IX-91, in-8°.

Par suite de l'antagonisme irréductible de l'Islam et du christianisme, et par suite des rapports longtemps exclusivement belliqueux et aujourd'hui d'un caractère si exceptionnel entre la Turquie et les puissances européennes, le droit public turc s'est développé dans des conditions fort différentes de celles auxquelles l'histoire des États chrétiens nous a accoutumés. Et surtout, dans cette civilisation où la religion pénètre tout, l'État, la souveraineté, le droit sont choses très différentes de ce qu'elles sont chez nous. Le petit manuel de M. Albrecht, très clairement fait d'ailleurs, est trop sommaire pour pouvoir donner autre chose qu'une indication sur l'intérêt sociologique du sujet traité. Il semble n'être qu'une compilation bien faite des résultats déjà obtenus ; il tend surtout à faire connaître le droit en vigueur.

Une courte introduction historique signale les facteurs principaux du droit public actuel : la conquête, l'organisation féodale qui a laissé des traces, bien qu'abolie en 1839, l'organisation des janissaires et son déclin, la décadence de l'empire et les réformes du XIXe siècle jusqu'à la constitution de 1876, les relations juridiques de la Turquie avec l'Europe.

Nous signalerons, comme propres à intéresser plus particulièrement le sociologue, les pages relatives : 1° aux rapports de l'Église et de l'État ; les deux choses n'en font qu'une ; le droit est essentiellement religieux ; le sultan, chef temporel, est en même temps le successeur du prophète (p. 21 sqq. ; 48 sqq.) ; néanmoins, à côté du sultan se tient une espèce de ministre spécial qui est le chef de la religion ; le Cheiχ-ul-Islāmāt (p. 79 sqq.) ; — 2° aux sources de droit public : le Coran est la principale, mais l'étroitesse de ses dispositions a rendu nécessaires des additions qui ont de moins en moins un caractère religieux (p. 23 sqq.) ; — 3° au régime de la propriété : à côté de la pleine propriété de type romain, le droit turc connaît surtout une propriété à caractère féodal, l'État restant le véritable propriétaire ; certaines terres, *vacouf*, dont le propriétaire dispose pour se conformer à la loi religieuse de l'aumône, constituent un domaine religieux d'un type particulier (p. 27 sqq.) ; — 4° à l'esclavage (p. 33-34) ; — 5° au mariage, mariage définitif, d'ailleurs soluble par

Digitized by Google

le divorce, mariage temporaire, mariage avec une femme esclave (p. 35 sqq.) — 6° à l'organisation des tribunaux (p. 56 sqq.) et 7° des ministères (p. 66 sqq.)

La situation des sujets non musulmans du sultan est déterminée par la manière dont l'Islam conçoit ses relations avec les autres religions. Tout infidèle est en principe un ennemi auquel le droit ne s'applique pas. Mais tandis que les idolâtres doivent choisir entre la mort et la conversion, les Kitābī, ceux qui ont reçu des livres de prophètes dont les Musulmans reconnaissent la mission, comme Jésus ou Moïse, peuvent garder leur religion : ce sont des sujets de second rang, dont l'État s'occupe seulement pour leur demander l'impôt. Quant au reste, ils s'administrent eux-mêmes selon leurs lois civiles qui pour les Musulmans ne font qu'un avec leurs lois religieuses : de là des organisations relativement autonomes, *Milel*, définies par leur religion, grecques, arméniennes, juives, catholiques, etc. sur lesquelles M. Albrecht donne des indications détaillées (p. 22 ; 83 sqq.)

P. F.

A. PRINS. — **De l'esprit du gouvernement démocratique**. Essai de science politique, p. 294.

Le livre veut être une réfutation scientifique du radicalisme simplificateur et du collectivisme niveleur, issus l'un après l'autre d'une fausse conception de la démocratie.

La « démocratie absolue » ou d'imagination, à la Rousseau — que l'auteur oppose aux démocraties réelles, « modérées ou organisées » — suppose trois postulats : 1° les individus sont égaux ; 2° la majorité fait loi ; 3° la volonté populaire ne peut s'exprimer que par le suffrage universel. Ce sont ces trois postulats que l'auteur entend combattre au nom des faits.

(Chap. I : *La démocratie et l'utopie égalitaire*. Chap. II : *La démocratie et le principe majoritaire*. Chap. III : *La démocratie et le suffrage universel*. Dans le chap. IV. *La démocratie et les institutions locales*, l'auteur cherche à montrer sur quelles organisations positives une démocratie réelle pourrait se fonder.)

La discussion du collectivisme est celle où M. P. montre le plus nettement l'intensité de ses convictions personnelles. Il est plus difficile de dire qu'il y emploie une méthode propre-

Digitized by Google

ment scientifique. Il entend réduire le collectivisme au communisme primitif, et lui défend de tenir le moindre compte des inégalités individualistes. Que si les collectivistes lui disent : « Nous aussi, nous saurons payer l'idée, la science, les fonctions de direction, d'organisation », il leur répond : « Alors, où serait le progrès ? » (p. 69). En somme, le collectivisme paraît être essentiellement, aux yeux de l'auteur, la négation de toute espèce de différenciation. Or il est trop clair que la différenciation sous toutes ses formes est la loi de la civilisation moderne...

L'auteur n'oublie qu'un point : c'est qu'il y a lieu de distinguer entre les formes de différenciation, et que si les unes sont normales et nécessaires ; telles autres pourraient bien n'être que des survivances nuisibles. M. P. ne distingue pas par exemple entre *spécialisation* et *différenciation*, distinction indispensable, nous avons essayé de le montrer, pour faire sentir toute la différence, que M. P. paraît souvent oublier, entre les modes de l'évolution sociale et ceux de l'évolution organique. De même il semble confondre avec le phénomène de la *formation des classes* celui des *individualisations progressives*, alors que souvent il y a lutte plutôt qu'accord entre ces deux tendances. Faute de ces classifications sociologiques, la discussion de principes de M. P. porte le plus souvent à faux. Dans les matières où elle serait plus probante, lorsqu'il s'agit de l'évolution économique actuelle, par exemple, elle reste singulièrement imprécise. C'est ainsi que pour prouver « la progression constante des petites entreprises, » M. P. se contente de renvoyer à Bernstein, sans citer et sans discuter les faits.

Quand il s'agit de l'organisation politique de la démocratie, l'auteur se retrouve sur un terrain qui lui est plus familier. Il reprend, pour les développer, les idées qu'il a lancées dans ses livres sur la *Démocratie et le régime parlementaire* ou sur l'*Organisation de la liberté et le devoir social*. Il suit à travers les âges le progrès du « principe majoritaire ». Il le montre atteignant son maximum et poussant sa logique jusqu'à l'absurde dans les théories de Rousseau, qui s'acharne sur les institutions les plus nécessaires au fonctionnement normal d'une action démocratique : les groupements partiels dont l'union devrait former la véritable organisation politique. Il rappelle à ce propos que le parlementarisme anglais, qu'on a prétendu imiter, « a été l'extension à l'administration entière

Digitized by Google

du royaume du type concret du gouvernement local », tandis que « notre radicalisme du continent a appliqué à des régions restreintes et diverses la réduction d'un gouvernement idéal de l'humanité » (p. 192).

Pour montrer quelle distance sépare cet idéal des réalités, l'auteur passe en revue toutes les diverses organisations du suffrage dans l'antiquité et dans les temps modernes. Mais ici même il n'utilise pas, à vrai dire, les faits les plus probants pour sa critique. Il n'use pas, par exemple, des analyses statistiques auxquelles le système majoritaire a été soumis par les partisans de la représentation proportionnelle. (M. P. n'attend rien de bon d'ailleurs de ce système. V. p, 155 sqq.). De même quand il s'agit des partis et de la déformation qu'ils imposent à la vie politique, il cite bien les recherches de M. Ostrogorski sur l'organisation des partis en Amérique et en Angleterre ; mais il ne prend pas la peine de discuter les leçons qui s'en dégagent.

C'est par la partie positive qu'on est le plus désappointé. Du gouvernement local et des bonnes habitudes qu'il donne tant aux élus qu'aux électeurs, M. P. fait un vif éloge — sans d'ailleurs tenir compte de tous les faits : les administrations municipales aux États-Unis sont elles donc si irréprochables ? — Mais c'est sur la manière de substituer pratiquement, au mode atomique, le mode organique de la représentation que l'on voudrait plus de lumière. Là où l'histoire n'a pas maintenu l'autonomie de ces corps intermédiaires sur lesquels M. P. compte pour « organiser » le suffrage, quelle force sera capable de les reconstituer et, en les reconstituant, de leur mesurer la puissance politique ? Au nom de quel principe pourra-t-on assigner par exemple au collège des sciences deux députés plutôt que trois ? au collège du capital quatre députés plutôt que deux ? (p. 287). Cette redistribution rationnelle supposerait une connaissance scientifique des organes sociaux et de leur valeur respective à laquelle nous ne sommes pas près d'arriver. En attendant, le système qui consiste à « se compter pour ne pas se battre » et à remettre, envers et contre les « intérêts sinistres » des groupes, corps ou classes, le contrôle final à la majorité des individus, se défendrait lui aussi pour des raisons historiques. Si M. P. avait pris le soin de les remettre en lumière, il aurait hésité à nous présenter, comme une espèce de création arbitraire de Rousseau, le mouvement démocratique contemporain. C. B.

Digitized by Google

GREENFIELD (J.). — **Die Verfassung des persischen Staates.** Berlin, Vahlen.

WILLOUGHBY (W.). — **The American constitutional system; an introduction to the study of the American State.** New-York, Century C°.

VII. — L'ORGANISATION DOMESTIQUE

Par M. DURKHEIM.

A. — La famille.

MOORE (LEVIS). — **Malabar law and custom.** Third édit. Madras, Higginbotham and C°, 1905, p. XIV-444, in-8.

Cet ouvrage est un véritable traité de jurisprudence. On n'y trouve pas seulement exposés, d'une manière générale et abstraite, les principales lois et coutumes du Malabar, mais aussi une multitude de décisions où l'on voit ces lois et ces usages appliqués à des cas particuliers. Les règles juridiques prennent ainsi un relief et une précision qu'elles ne peuvent avoir dans un énoncé purement abstrait. Surtout pour ce qui concerne les coutumes non codifiées, on ne peut s'en faire une idée que quand on les voit fonctionner dans la pratique. Le premier auteur de ce recueil est M. Wigram, juge de district dans le Malabar du sud. Le travail a été repris depuis par l'auteur actuel, M. Moore, et complètement refondu dans la présente édition. De nombreux ouvrages que M. Wigram ignorait ont été mis à contribution, notamment le *Manual of Malabar* de Logan, le *Minute on Malabar Land Tenures* de Charles Turner, et le *Report of the Malabar Marriage Commission.*

L'ouvrage traite deux sortes de questions. Les unes, relatives à la tenure des terres, sont d'un intérêt juridique très étroitement technique; pour cette raison, nous nous bornerons à mentionner la partie du livre qui leur est consacrée (deuxième partie, p. 191-311). Les autres concernent la famille et le mariage. Ce sont celles qui nous intéressent le plus particulièrement; c'est donc sur elles que portera notre analyse.

Deux populations différentes, qui observent deux systèmes juridiques différents, vivent côte à côte au Malabar. Il y a les

Digitized by Google

Naïrs et les Nambudri. Ces derniers sont des Brahmanes qui se sont établis au Malabar vers le VIIe siècle et qui suivent la vieille loi hindoue. Quant aux Naïrs, ce ne sont pas davantage des indigènes; mais il y a lieu de penser qu'ils avaient précédé les Nambudri. En tout cas, ils ont une organisation familiale qui leur est très spéciale; Bachofen fut un des premiers à la signaler; le présent ouvrage confirme, complète et précise sur plus d'un point la connaissance que nous en avions.

Les deux types familiaux qui coexistent ainsi présentent cette particularité qu'ils se ressemblent sur des points essentiels et divergent radicalement sur d'autres, non moins capitaux. On se trouve ainsi en présence de deux sortes d'organisation sociale qui sont, à la fois, proches parentes et, par certains côtés, très opposées.

Elles se ressemblent en ce qu'elles consistent l'une et l'autre en groupes assez étendus, comprenant plusieurs souches collatérales, et où règne un très grand communisme. La propriété est indivise entre tous les membres de la famille. La coutume et les mœurs s'opposent de toutes leurs forces à tout partage. Il faut des nécessités tout à fait urgentes pour que la famille essaime, se fragmente; cet essaimage ne rompt d'ailleurs pas, mais détend seulement, le lien familial. La propriété proprement individuelle ne comprend que les biens qu'un individu peut avoir acquis par lui-même. Il en a l'entière disposition sa vie durant. Mais à sa mort, toutes celles de ces acquisitions dont il n'a pas disposé rentrent dans la propriété commune. Manifestement, toute l'organisation de la famille est contraire au principe et surtout au développement de la propriété individuelle (voir p. 175 et suiv.).

Mais voici où gît la très grande différence qu'il y a entre la famille des Nambudri et celle des Naïrs; c'est que la première se recrute *ex masculis et per masculos*, elle est strictement agnatique, tandis que la seconde est utérine. La première est une communauté de frères issus d'un même père; l'autre, qui porte le nom de *tarward*, comprend tous les descendants en ligne féminine d'un même ancêtre féminin. C'est le type de la famille utérine. On dit d'elle qu'elle suit le système Marumakkathayam, tandis que celle des Nambudri suit le système Makkathayam.

A ces différences dans la composition de la famille en correspondent d'autres, non moins profondes, dans l'organisa-

Digitized by Google

tion matrimoniale. Chez les Nambudri, pour assurer l'indivision de l'héritage, il est d'usage que l'aîné des frères qui vivent ensemble soit seul à contracter un mariage régulier. La femme vient vivre chez son mari et les enfants issus de cette union appartiennent à la même communauté domestique que leur père. Il en est tout autrement chez les Naïrs. Là, au contraire, la femme reste dans la maison où elle est née ; c'est là qu'elle est visitée par son ou par ses maris, car elle peut légitimement en avoir plusieurs.

Il est vrai qu'on s'est demandé si le mot de mari était applicable en l'espèce, s'il y avait, chez les Naïrs, une polyandrie réglée, ou simplement un dérèglement sexuel; car ces unions ne sont pas seulement multiples, elles peuvent se dénouer à volonté. Et la question n'est pas facile à résoudre. « Si, dit le rapport de la *Malabar Marriage Commission*, si par polyandrie on entend une pluralité de maris publiquement reconnus et par la société et par chacun des époux ainsi associés, on peut dire qu'il n'existe présentement rien de tel parmi les castes du Malabar qui suivent le système Marumakkathayam. Mais si par polyandrie on entend simplement l'usage qui permet à une femme de cohabiter avec une pluralité d'amants sans perdre sa caste, sans encourir aucune dégradation sociale, alors nous pouvons dire que cet usage est distinctement sanctionné par le système Marumakkathayam et qu'il y a des localités et des classes où cette licence sexuelle est encore en pratique.» (p. 57). Le mariage chez les Naïrs serait donc un simple concubinage. Tel n'est, toutefois, pas l'avis de notre auteur. Actuellement, l'union que contracte une jeune fille est entourée d'un certain nombre de formalités (voir p. 76) tout à fait comparables à celles qui, chez tous les peuples, accompagnent les mariages parfaitement réguliers ; cet ensemble de cérémonies constitue une véritable institution qui porte un nom spécial ; c'est ce qu'on appelle une union Sambandham. Elle peut, il est vrai, se dénouer à volonté ; c'est donc un lien conjugal très lâche. Mais pour que le mot de mariage puisse s'appliquer à une union sexuelle, il n'est nullement nécessaire que celle-ci soit plus ou moins durable ; il suffit qu'elle se distingue par certains traits du pur concubinage. Et le meilleur de ces traits distinctifs, c'est précisément l'existence de formalités définies. Même ces sortes d'unions impliquent l'acquiescement du chef de la communauté domestique à laquelle appartient l'épouse. On peut seulement se

Digitized by Google

demander si cet usage est ancien ou récent. Il est remarquable qu'on n'en trouve pas de traces dans des auteurs qui ne sont pas très anciens. Cependant, il s'en faut que ce fait suffise à trancher la question, et nous considérons comme hautement invraisemblable que, dans une société aussi avancée, le rapport des sexes ait pu être à ce point déréglé[1].

Après avoir décrit cette organisation matrimoniale, l'auteur passe en revue les explications qui en ont été données. On a dit parfois que les Brahmanes en avaient été les auteurs responsables ; et il est certain qu'elle leur est très avantageuse. En effet, pour assurer l'indivision de la propriété familiale, ils ont intérêt à ce que l'aîné seul se marie régulièrement ; par suite, il est très commode pour les plus jeunes de pouvoir contracter avec des jeunes filles Naïrs des unions temporaires et lâches dont les enfants restent tout entiers à la charge de la famille de leur mère, mais n'entrent, d'aucune manière, dans celle de leur père. Les Brahmanes étaient donc intéressés à entretenir le relâchement sexuel des Naïrs ; mais il est tout à fait invraisemblable qu'il l'aient créé de toutes pièces et délibérément. Ils n'ont pu que l'accentuer.

L'auteur ne croit pas non plus que cette sorte de polyandrie soit exclusivement imputable, comme on l'a souvent soutenu, à l'organisation militaire que se donnèrent les Naïrs une fois qu'ils se furent établis au Malabar. Mais il estime que les origines en sont plus lointaines ; que les Naïrs la pratiquaient déjà quand ils sont arrivés au Malabar, et que, d'ailleurs, elle ne leur est pas particulière, mais se retrouve dans d'autres races non aryennes de l'Inde.

Pour terminer l'analyse de la famille chez les Naïrs, il resterait à parler des pouvoirs et du rôle qui incombent au chef de la communauté. La question est assez longuement étudiée dans les chapitres IV-VI. Ce chef, nommé le Karnavan, est le membre le plus âgé. Présentement, c'est un homme. Pourtant, dans un petit nombre de cas, c'est une femme qui exerce

1. En dehors de ces cérémonies, il en est une autre à laquelle est soumise toute jeune fille ; c'est une sorte de rite d'initiation, qui a lieu un peu avant la puberté et qui confère l'aptitude au mariage (p. 73). Ce rite consiste en un mariage purement fictif entre la jeune fille et un jeune garçon. Suivant l'auteur, il serait d'origine purement brahmanique. La signification en est très obscure. L'auteur appelle l'attention sur les ressemblances qu'il présente avec les cérémonies par lesquelles les Devadasi sont initiées à leur profession, ou avec d'autres cérémonies similaires que l'on peut observer parmi d'autres castes dans le Malabar du Sud.

Digitized by Google

la fonction. Ses pouvoirs d'administration intérieure sont assez étendus ; c'est lui, aussi, qui a seul qualité pour représenter le groupe au dehors. Mais il ne peut pas aliéner, il ne peut pas adopter sans le consentement de la communauté. Il peut être déposé dans de certaines conditions. Les droits de la collectivité restent donc considérables, comme il arrive dans toute organisation communiste. Sous ce rapport encore, le *tarward* des Naïrs rappelle la *joint family* hindoue.

E. D.

D'ARBOIS DE JUBAINVILLE (H.). — **La famille celtique.** Étude de droit comparé. Paris, Emile Bouillon, 1905, p. XX-221, in-16.

Comme l'indique le sous-titre, cet ouvrage se présente comme une étude de droit comparé. L'objet de l'auteur n'est pas de décrire, dans son ensemble, l'organisation de la famille celtique, d'en faire voir les particularités et comment elles s'expliquent, mais de montrer les aspects par où elle paraît rappeler l'organisation domestique des Romains, des Grecs, des Germains, en un mot, des peuples que l'on est convenu d'appeler indo-européens. M. d'Arbois de Jubainville postule explicitement l'existence d'un droit commun à toutes ces sociétés, d'un droit indo-européen, et, si nous le comprenons bien, son livre est, avant tout, une contribution à l'étude de ce droit. Il étend même davantage le champ de ses comparaisons. La loi d'Hammurabi tient manifestement dans ses préoccupations une place considérable ; il y revient sans cesse et s'attache à montrer que sur bien des points elle concorde avec le droit celtique.

Ces concordances, suivant lui, s'expliqueraient par ce fait que « les Celtes comme les autres Indo-européens » auraient été « jadis en contact avec les empires qui, avant les conquêtes des Perses, ont dominé dans la partie de l'Asie la plus rapprochée de l'Europe » (p. v).

Ces sortes de comparaisons ne nous paraissent pas très instructives. Ces rapprochements, toujours un peu sommaires, entre institutions qui se ressemblent par certains côtés, qui diffèrent par d'autres, laissent une impression quelque peu trouble, impression qui est encore accrue par ce qu'il y a de décousu dans l'exposé de M. d'Arbois : différents aspects de l'organisation familiale irlandaise sont successivement passés

Digitized by Google

en revue, mais sans aucun ordre, au moins apparent, sans que même on voie bien pourquoi ces aspects ont été retenus plutôt que d'autres. Sans doute, l'objet principal de l'auteur est, moins de caractériser le droit domestique irlandais, que de donner d'une manière générale le sentiment qu'il existe un droit familial indo-européen. Mais la méthode suivie rendait bien difficile cette démonstration. Pour qu'elle fût probante, il eût fallu qu'elle mît en évidence que des caractères essentiels du droit domestique sont communs et spéciaux aux peuples indo-européens. Mais les comparaisons portent sur toute espèce de traits, même secondaires, de l'organisation familiale ; certaines des similitudes signalées pourraient se constater également chez toute sorte de peuples qui n'ont rien d'indo-européen (mariage par achat, douaire, la fille héritière, etc.). Il y a bien une institution, et essentielle, dans laquelle l'auteur croit découvrir un caractère distinctif de la famille chez les Celtes « comme chez les autres peuples indo-européens » occidentaux, c'est la monogamie (p. VI). Et, en effet, il n'est pas contestable qu'il ait existé à Rome, même en Grèce, une tendance dans ce sens ; mais il s'en faut que cette tendance ait eu partout la même précision. Il n'est pas du tout certain que la polygamie ait été ignorée des Grecs ni surtout des sociétés germaniques [1].

D'ailleurs, peut-on parler vraiment d'un droit indo-germanique ? Le mot a un sens quand il s'agit du langage. Quand on compare les langues parlées par ces différents peuples, on voit se dégager certaines formes verbales et grammaticales qui leur sont communes. Mais si l'on procédait de même pour le droit, nous croyons que l'on ne pourrait obtenir ainsi qu'un schéma sans consistance. C'est qu'en effet la langue est quelque chose de moins étroitement personnel à une société déterminée qu'un système juridique. Bien qu'elle dépende de conditions sociales, comme le montre, ici même, M. Meillet, une langue exprime moins que le droit une personnalité collective définie; elle se communique par voie de contagion bien plus aisément ; elle passe les frontières et prend, si les circonstances s'y prêtent, un caractère international. Il y a des peuples ou des portions de peuples bilingues, et l'on se

1. Une autre caractéristique de ce droit indo-européen serait que la femme mariée sort de la famille de son père (p. 63). Une telle assertion n'est pas sans nous surprendre ; elle ne nous paraît s'appliquer qu'à certains mariages romains, ceux qui étaient accompagnés de la *manus*.

Digitized by Google

représente très bien tous les peuples de l'Europe parlant une même langue sans qu'aucun d'eux ait, pour cela, abdiqué sa personnalité. Par suite, on conçoit sans peine que les différents peuples que l'on réunit sous ce vocable d'Indo-européens aient gardé de leur commune origine un fond linguistique commun, qui, tout en se différenciant à mesure que ces peuples se diversifiaient eux-mêmes, a pourtant subsisté et peut être retrouvé et reconstitué par la grammaire comparée. Mais le droit a quelque chose de moins communicable ; il est plus immédiatement lié à la structure de la société, et il ne peut s'en détacher.

Deux États peuvent avoir des systèmes juridiques qui se ressemblent, ils ne peuvent avoir un système juridique commun, tandis qu'ils peuvent parler une seule et même langue. Par conséquent, les idées juridiques que pouvaient posséder en commun les peuples indo-européens avant leur séparation ont dû, au cours de l'évolution historique, et se développer et se transformer dans les sens les plus divergents, comme ces peuples eux-mêmes ; par suite, on peut prévoir avant toute analyse que ce qui a pu survivre, du fond originel commun doit nécessairement se réduire à quelques similitudes très indécises, très schématiques et qui ne sauraient suffire pour qu'on soit fondé à parler d'un droit indo-européen, comme d'une réalité juridique concrète et vivante.

Ce qu'il y a d'intéressant dans ce livre, ce ne sont donc pas les comparaisons qui sont vagues et flottantes ; ce sont les renseignements qu'on y trouve sur le droit irlandais. Nous signalerons notamment la manière dont y était organisée la parenté (*fine*). Les parents étaient disposés de manière à former quatre cercles. Le premier comprenait un ancêtre vivant avec les quatre générations issues de lui (*gelfine*) ; le second, le père et les frères de cet ancêtre avec les descendants de ces frères jusqu'à la deuxième génération (*derlofine*) ; le troisième était formé par l'aïeul et les oncles paternels de ce même ancêtre avec leurs descendants jusqu'à la deuxième génération également (*iarfine*), le quatrième enfin par le bisaïeul, et les grands-oncles avec leurs descendants, toujours jusqu'à la deuxième génération (*indfine*). Chacun de ces groupes de parents était responsable collectivement des crimes commis ; si le criminel était un membre de la *gelfine*, c'était à la *gelfine* qu'incombait la responsabilité ; si c'était un membre de la *derbfine*, c'était à celle-ci et la *gelfine* n'intervenait que si la

Digitized by Google

derbfine était insolvable (p. 23). On voit que les principes de cette organisation sont très particuliers; on regrette même que M. d'Arbois n'en ait fait qu'un exposé un peu sommaire et qui n'est pas toujours très clair.

L'organisation matrimoniale est également fort curieuse. Plusieurs sortes de mariage étaient possibles, et la nature du mariage contracté dépendait, non des formalités employées ou des intentions des époux, mais de leur situation économique respective. Le mariage avait des effets différents selon que les époux avaient une fortune égale, ou que l'homme était plus riche que la femme, ou que le mari, au contraire, était sans fortune. Dans le second cas, quand la femme n'apportait que sa personne, le mariage ne se contractait généralement que pour un an, du premier mai au premier mai (p. 153); le mari pouvait alors avoir, à côté de cette femme légitime temporaire, une épouse de condition plus haute, ce qui montre bien que la monogamie n'était point tellement essentielle au droit domestique irlandais. Quand la fortune était à la femme et que le mari n'avait rien, la situation de ce dernier était identique à celle qu'avait la femme quand c'était le mari qui était riche (p. 163). Enfin en dehors de ces mariages réguliers, il y avait différentes formes de concubinats légaux (liv. II, chap. VII).

M. d'Arbois de Jubainville ne se contente pas de décrire; il cherche parfois à expliquer les faits qu'il décrit. A en juger par les quelques explications qu'il propose, il ne paraît pas avoir un bien vif sentiment de la complexité des faits sociaux. Les causes qu'il assigne aux faits sont d'une remarquable simplicité. C'est ainsi qu'il croit pouvoir expliquer l'existence de la polygamie chez les Juifs et les Musulmans tout bonnement par ce fait qu'il naît tous les ans plus de femmes que d'hommes (p. 93).

E. D.

ENGERT (THAD.). — **Ehe-und-Familienrecht der Hebräer.** München, Lentner'sche Buchhandlung, 1905, p. VII-108, in-8.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans les hypothèses qu'il fait sur les formes préhistoriques de la famille et du mariage chez les Hébreux. Ce n'est pas que nous songions à contester les traces de famille utérine ou de clan utérin que l'on trouve encore apparentes dans certaines traditions et dans certains

Digitized by Google

usages dont le souvenir est parvenu jusqu'à nous. Tout fait supposer qu'il y a eu un moment où la parenté maternelle a joui d'une véritable primauté sur la parenté agnatique. Mais M. Engert va plus loin ; il admet un rapport entre ce mode de filiation et je ne sais quelle promiscuité (*Unkeuscheit*), de caractère sacré, comme entre cette promiscuité et la pratique de la polyandrie (p. 9 et suiv.). Or ces conjectures ne nous paraissent pas seulement téméraires; nous ne savons rien qui les justifie. La polyandrie se concilie très bien et même coexiste le plus souvent avec le principe de la filiation en ligne paternelle, et nous ne voyons pas davantage pourquoi l'organisation utérine de la famille serait liée à une sorte d'hétaïrisme religieux.

Mais ces hypothèses reconstructives ne se rapportent qu'à la période nomade du peuple hébreu. A partir du moment où il devint sédentaire, la famille devint patriarcale. Nous accepterions assez volontiers le mot si l'on entendait simplement désigner par là une famille dont le père est le centre. Mais en réalité, on donne à l'expression un sens beaucoup plus étendu, On appelle ainsi une famille où le père est investi d'une véritable souveraineté comparable à la *patria potestas* des Romains. Et en effet, c'est sous les traits du *pater familias* romain que l'on nous dépeint le père de famille hébreu. On nous représente les enfants comme entièrement soumis à l'autorité du père qui aurait sur eux droit de vie et de mort (p. 66); c'est lui qui décide souverainement de leur mariage; il peut même vendre ses filles. De même la femme aurait été considérée comme une chose sur laquelle il aurait exercé un droit de propriété à peu près absolu.

Mais cette conception de la famille hébraïque — conception que Stade notamment avait déjà défendue — ne concorde aucunement avec les faits. Grüneisen (*Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, p. 202 et suiv.), a très justement montré les graves différences qui séparent ces deux sortes d'organisation domestique. Alors qu'à Rome le fils de famille est soumis à l'autorité paternelle toute sa vie, dans Israël, il est émancipé par le mariage. Alors que le droit romain permet au père de faire entrer qui il veut dans la famille par voie d'adoption, chez les Hébreux, au contraire, l'adoption est une institution à peu près inconnue. Il en est de même du testament, qui est une des prérogatives essentielles de la *patria potestas*. Une multitude de pratiques témoignent que chez les Hébreux

Digitized by Google

la fortune reste, dans une large mesure, la chose collective de la famille, entendue même au sens large. Toute sorte de précautions sont prises pour empêcher le bien de sortir du cercle domestique. D'autre part, quand le père est, d'une manière aussi exclusive qu'à Rome, la clef de voûte de la famille, la parenté agnatique ou est la seule reconnue par la loi ou, tout au moins, rejette l'autre au second plan. Au contraire, en Israël, la parenté maternelle est l'objet d'une grande considération.

Il est donc inexact d'assimiler ainsi le droit domestique des Hébreux et celui des Romains. Le premier rappelle plutôt celui des sociétés germaniques. Il y a là deux types très différents. On admet trop facilement que toutes les familles où le père exerce un pouvoir d'une certaine étendue sont du même type et peuvent être rangées sous une même rubrique. En réalité, suivant la nature de ce pouvoir, l'organisation domestique peut être très différente.

Sous l'influence de la même idée, l'auteur ne voit dans le mariage qu'une relation étroitement et sèchement juridique. La femme est achetée par le mari et c'est cet achat qui fonde les droits maritaux et toute la morale conjugale. Cependant, à plusieurs endroits, M. Engert paraît avoir eu le sentiment qu'il y avait autre chose dans le mariage : il en signale expressément le caractère religieux. Il insiste sur les rapports étroits qui unissent le mariage et l'initiation, sur les tabous des fiancés, etc. (p. 43-47). Par ce côté, le mariage se présente à nous sous un tout autre aspect qu'un simple contrat de vente.

E. D.

LEFEBVRE (Charles). — **Cours de doctorat sur l'histoire matrimoniale française**. I. Le droit des gens mariés. Paris, Larose et Tenin, 1906, p. XII-291 in-8.

Dans son *Introduction générale à l'histoire du matrimoniat français*, analysée ici même au T. IV. p., 358 et suiv., M. Lefebvre avait exposé sa conception générale de notre droit matrimonial. Il entreprend maintenant d'appliquer cette idée au détail de nos institutions conjugales. Dans le présent ouvrage, c'est surtout l'aspect économique du mariage qui se trouve étudié.

Deux institutions paraissent à notre auteur caractéristiques

Digitized by Google

de notre organisation matrimoniale : c'est le pouvoir marital et le régime de la communauté de biens. Dans sa pensée, elles sont solidaires l'une de l'autre. Le pouvoir marital, en effet, tel qu'il se présente dans nos coutumes, ne consiste nullement en une sorte de tutelle que le mari exercerait sur la femme en raison d'une infériorité intellectuelle et morale qui lui serait attribuée comme conséquence de son sexe. La femme dans la société médiévale n'est nulle part traitée avec le mépris qui lui a été témoigné ailleurs ; elle n'est frappée d'aucune incapacité juridique. Au contraire, on la voit partout intervenir comme l'associée et la collaboratrice de son mari. Le pouvoir de ce dernier vient, non d'une suprématie native, mais de ce que la communauté qu'il forme par son association avec sa femme a besoin d'un chef et qu'il est ce chef désigné. Parce que les intérêts économiques des deux époux sont confondus par le régime de la communauté, il faut que la société indivise qui est ainsi formée ait une tête. Il en résulte une certaine subordination de la femme, mais seulement dans la mesure où cette subordination est nécessaire à la bonne discipline conjugale et aux communs intérêts du ménage.

Cela posé, il s'agit de savoir d'où vient cette double institution.

Le précédent ouvrage de M. L. permet de prévoir sa réponse. Il se refuse à voir dans le droit romain l'origine de cette organisation. Rome a connu le pouvoir paternel, mais non le pouvoir marital qui en est bien différent ; quant au régime de la communauté de biens, l'idée même en est exclue par la conception romaine du mariage et de la famille. Sur les origines germaniques, les négations de l'auteur sont moins catégoriques. Il sent bien que, chez les Germains, l'association économique entre le mari et la femme ne va pas sans une certaine intimité. Mais il estime qu'il y a loin de là à cette société universelle de biens qui devait devenir le trait caractéristique du mariage dans les sociétés chrétiennes. D'ailleurs, le *mundium* auquel la femme germaine était soumise n'était nullement le pouvoir marital, puisque c'était une autorité qui ne naissait nullement du mariage, mais auquel la femme était soumise en raison de son sexe et quel que fût son état civil ; le *mundium* marital n'était que le *mundium* paternel transféré au mari. Ces deux explications rejetées, il n'en reste plus qu'une : c'est que la puissance maritale et la communauté sont

Digitized by Google

essentiellement dues à l'influence des idées chrétiennes. C'est le christianisme, dit-on, qui a proclamé que l'homme et la femme en s'unissant formaient une société morale particulièrement étroite et même indissoluble, où la femme est l'associée du mari. N'est-ce pas le principe même de notre droit matrimonial ? Celui-ci ne serait, par conséquent, que l'application de ces aphorismes de l'Ancien et du Nouveau Testament, *erunt duo incarne una* et *vir caput mulieris*, qui contenait déjà le germe de la communauté de biens et du pouvoir marital.

Nous craignons que cette argumentation ne repose sur une confusion. Que, dans les sociétés chrétiennes, la société conjugale ait atteint un haut degré d'intimité morale, c'est ce qu'on ne peut songer à contester. Mais le régime de la communauté est un régime économique ; c'est une association de biens, non de personnes. De ce que la conscience publique conçoit comme très fort le lien qui unit les personnes des époux, il ne suit pas du tout que, au même moment, le même rapport soit admis entre les choses. La meilleure preuve en est dans l'organisation de la famille romaine. L'intimité conjugale y était déjà très grande ; le mariage y était considéré comme une *societas totius vitae*, comme créant entre les époux une entière communauté d'existence, *individua vitae consuetudo*. Et cependant Rome fut la terre classique de la séparation de biens ; nulle part la fortune du mari et celle de la femme ne furent plus soigneusement distinguées. C'est que les causes qui tendent à rapprocher ou à séparer les patrimoines diffèrent de celles qui tendent à rapprocher ou à séparer les fortunes. C'est en effet, un vieux principe sur lequel repose l'organisation familiale — principe qui survit encore aujourd'hui sous la forme de l'héritage — que les biens d'un individu ressortissent au cercle familial auquel il appartient, et n'en peuvent sortir. Il en résulte que, là où les familles forment des systèmes clos les uns aux autres, sans pénétration mutuelle, il est tout naturel que les fortunes des deux époux (qui, par définition, sont membres de deux familles différentes) soient séparées l'une de l'autre par des cloisons étanches qui préviennent les communications possibles. Dans ce cas, le régime de la séparation s'impose comme le seul conforme à la nature des choses. Voilà, sans doute, pourquoi il était à la base du droit matrimonial romain. Nulle part, en effet, la famille n'a vécu dans un état d'occlusion plus complète qu'à Rome ; nulle part, chaque groupe familial n'a été séparé des autres par

Digitized by Google

une ligne de démarcation plus nettement tranchée. La famille finissait là où finissait l'agnation; par suite, la mère, n'étant pas l'agnate de ses enfants, était juridiquement une étrangère pour leur famille et celle de son mari. Mais il n'en est plus de même là où la parenté utérine s'est fait reconnaître à côté de la parenté agnatique. Dès lors, la mère devient légalement parente de ses enfants et, par là, elle appartient à la même société domestique que son mari. Dans ces conditions, la barrière qui séparait les biens des deux époux se trouve abaissée; le régime de la communauté devient possible.

Or, dans le droit germanique, la parenté n'avait pas le caractère strictement unilatéral dont elle ne parvint jamais à se débarrasser complètement chez les Romains. Elle se communiquait par les femmes comme par les hommes. Le terrain se trouvait ainsi préparé à la fusion, au moins partielle, des deux domaines économiques et à l'établissement de la communauté. Non pas, sans doute, que les anciennes exigences familiales aient totalement cessé de se faire sentir. Il y avait certains biens qui, par leur nature, semblaient plus spécialement être les choses de la famille : ce sont les immeubles, et surtout les immeubles qui faisaient partie du patrimoine héréditaire. Pour ceux-là, on continua à considérer qu'ils ne pouvaient sortir de la famille et, par suite, à les exclure de toute communauté. Mais il n'en reste pas moins que le grand obstacle qui s'opposait à une association économique plus étroite entre les époux, avait disparu. De ce point de vue, le rôle du droit germanique dans la constitution de notre droit matrimonial apparaît comme beaucoup plus considérable que ne le pense M. Lefebvre. Sans lui, les conditions nécessaires à l'institution de la communauté de biens auraient fait défaut et toutes les déclarations de principe que l'on peut trouver dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament n'auraient pu en tenir lieu.

Mais si ces conditions étaient nécessaires, elles n'étaient vraisemblablement pas suffisantes. Elles expliquent comment, chez les peuples qui sont issus des sociétés germaniques, le régime de la communauté a été possible, mais non ce qui l'a déterminé à être, ni surtout à se développer jusqu'à devenir le trait caractéristique de notre organisation matrimoniale. Est-ce donc ici le christianisme qu'il faut invoquer? Mais comment le christianisme n'aurait-il pas partout les mêmes effets? De plus, ainsi que nous le montrions tout à l'heure, il

Digitized by Google

paraît difficile que l'idéal chrétien du mariage ait eu une influence aussi directe et aussi décisive sur le régime économique de la société conjugale. Un tel arrangement doit avoir été suscité, non par une aspiration toute sentimentale, mais par des nécessités sociales, peut-être même économiques. Il doit y avoir eu dans la structure de la société quelque chose qui poussait les époux à s'associer de cette manière. Et en effet, au même moment, on voit la même tendance à l'organisation communautaire se manifester, non pas seulement dans le mariage, mais dans la société domestique; c'est de là que viennent les communautés taisibles, dont les analogies avec la communauté de biens entre époux nous paraissent difficilement contestables. Sans doute, il ne s'ensuit pas que celle-ci ne soit qu'un prolongement, une forme particulière de celles-là; mais c'est du moins la preuve qu'il y avait alors un état général de la société qui inclinait les hommes à se grouper de cette manière. C'est cette nécessité qui s'est imposée au groupe conjugal comme aux autres.

Ne serait-ce pas une cause du même genre qui contribuerait à expliquer directement la formation du pouvoir marital? Le fait que le mari est souvent appelé *baron de sa femme* n'éveille-t-il pas l'idée qu'il existe quelques rapports entre les causes qui ont donné naissance au système féodal et celles dont dépend l'organisation de la société conjugale à la même époque? Voilà, en tout cas, une manière d'expliquer les particularités de la structure de la famille au moyen-âge qui nous paraît plus sociologique que celle qui croit pouvoir les dériver logiquement de quelques textes des livres saints.

E. D.

DAINVILLE (Albert de). — **Des pactes successoraux dans l'ancien droit français**. Paris, Larose et Tenin, 1905, p. 188, in-8.

Il pourrait sembler tout d'abord que le droit successoral d'une part, le droit de tester, de l'autre, suffisent à assurer dans tous les cas la dévolution des biens d'une génération à la suivante et répondent à tous les besoins possibles. En effet, le droit successoral empêche qu'il ne soit passé outre aux intérêts généraux et permanents de l'organisation familiale, et le droit de tester permet de tenir compte, au moins dans une certaine mesure, des circonstances particulières et variables

Digitized by Google

dans lesquelles peuvent se trouver les individus et les familles. Et cependant il peut se faire qu'il y ait lieu de régler, avant la mort du *de cujus*, la manière dont ses biens devront se transmettre, et cela par un acte irrévocable. Comme de telles dispositions consistent évidemment en dérogations au droit successoral ordinaire, celui-ci n'y peut pourvoir ; mais le testament ne saurait pas davantage être employé dans ce but, car il est, par définition, un acte révocable qui ne lie jamais son auteur. Pour répondre à ces besoins particuliers, une autre institution peut donc se trouver nécessaire : ce sont les pactes sur successions futures. Cette manière de disposer prend nécessairement la forme contractuelle; car pour pouvoir déroger ainsi à l'ordre successoral régulier, il faut l'intervention d'un autre personnage que le disposant, à savoir d'un héritier éventuel qui, ou bien déclare renoncer à quelqu'un de ses droits ou bien, au contraire, reçoit du disposant quelque avantage exceptionnel. Comme c'est surtout au moment du mariage des enfants qu'il y a lieu de prendre des arrangements de ce genre, les pactes successoraux font généralement partie des contrats de mariage et même il arrive souvent qu'ils ne peuvent se contracter qu'à cette occasion.

L'ouvrage de M. de Dainville se propose de faire l'histoire de ces pactes dans notre ancien droit. Notre vieux droit domestique était, en principe, favorable à l'égalité de partage entre enfants. Au contraire, la féodalité, avec son droit d'aînesse, réclamait l'inégalité. Les pactes successoraux offrirent le moyen de satisfaire légalement à cette nécessité. De là, les renonciations des filles à l'héritage paternel, moyennant une dot, et parfois même sans dot; de là les institutions contractuelles d'héritier, etc. D'ailleurs, les roturiers eux-mêmes eurent recours aux mêmes procédés pour assurer l'unité du patrimoine.

Les pactes successoraux étaient donc avant tout destinés à favoriser l'inégalité de traitement entre les enfants ; et bien que, chemin faisant, ils aient dû faire place aux idées égalitaires à mesure qu'elles progressaient, ils gardèrent jusqu'au bout ce caractère. On s'explique que, dans ces conditions, ils aient été vus avec défaveur par les rédacteurs du Code Civil qui, en principe, interdit les pactes sur successions futures.

E. D.

Digitized by Google

GUIGON (Henri). — **La succession des bâtards dans l'ancienne Bourgogne.** — Dijon, J. Nourry, 1905, p. 123, in-8.

C'est une intéressante question que de savoir quels sont les facteurs sociaux qui ont donné naissance à la flétrissure morale dont ont été si longtemps frappés les bâtards et à l'infériorité juridique qui en est résultée. Ce livre est une contribution à l'étude de ce problème. Malheureusement, le critère dont s'est servi l'auteur pour apprécier, aux différents moments de l'histoire, la situation morale des bâtards n'était peut-être pas le plus approprié à cet objet. C'est l'importance de leurs incapacités successorales qui lui sert de point de repère ; or le droit successoral, par sa nature même, est susceptible de varier pour des raisons purement économiques. Les changements qui s'y produisent ne reflètent donc pas toujours des changements correspondants dans les idées morales.

Ce qui ressort du tableau qui nous est tracé, c'est d'abord que la tare morale dont furent marqués les bâtards ne remonte guère au delà de l'époque carolingienne. Jusque là, la famille n'était pas assez fortement constituée et organisée pour que l'irrégularité de la naissance affectât beaucoup la conscience publique. Même sous les Mérovingiens, la bâtardise n'entraîne des déchéances que quand elle est compliquée de mésalliance. Mais après Charlemagne, sous l'influence de l'Église, elle devient une souillure. Le relâchement des mœurs, qui se produisit alors dans le clergé lui-même, détermina l'autorité ecclésiastique à se montrer plus sévère pour les unions irrégulières. Le bâtard ne peut pas succéder *ab intestat*, sans parler d'autres incapacités qui le frappaient en même temps. Toutefois ce mouvement de réprobation ne produisit tous ses effets que sur les bâtards roturiers. Pour ce qui est des bâtards nés de nobles, le prestige féodal les protégea en partie contre les sévérités de la loi : ils étaient bien moins durement traités. Ils pouvaient recevoir des libéralités, les transmettre à des héritiers, et ils conservaient le privilège de noblesse quand ils étaient reconnus.

Sous l'influence des coutumes, un double changement se produit. Les privilèges des bâtards dont le père est noble tendent à disparaître : en même temps, la situation du bâtard roturier se relève progressivement. A la fin de l'ancien régime,

Digitized by Google

il était libre de disposer de ses biens, ses enfants pouvaient hériter de lui *ab intestat*, et il pouvait recueillir du patrimoine de ses parents les choses nécessaires à la vie. Mais, comme nous le disions au début de cette analyse, la principale des capacités que conquit ainsi le bâtard semble bien avoir été due à des causes plutôt économiques. Les enfants du bâtard roturier faisaient partie de la même communauté de main-mortables que leur père ; à ce titre, ils avaient sur les biens qui avaient été acquis en commun un droit égal à celui du père. C'est ce droit de sociétaire qui se fit reconnaître plutôt qu'un droit à l'héritage proprement dit. De son côté, le duc avait tout intérêt à maintenir la communauté et, par conséquent, à laisser l'enfant légitime lui succéder.

On sait comment la législation révolutionnaire poursuivit le relèvement juridique du bâtard, jusqu'à en faire l'égal des autres enfants, et comment, au contraire, après la Révolution, une réaction en sens inverse se produisit dont on cherche seulement, depuis quelques années, à corriger les excès.

E. D.

EDUARD WESTERMARCK. — **Die Pflichten des Mannes gegen Frau und Kinder bei den Naturvölkern**, 1906, 3e fasc., p. 535.

GÉNESTAL (R.). — **Histoire de la légitimation des enfants naturels en droit canonique**. Paris, E. Leroux.

GUILLAUME (A.). — **Etude sur le régime successoral de la coutume de Reims**. Paris, Giard et Brière.

BLANC (M.). — **Les communautés familiales en ancien droit et leur survivance en Limousin**. Paris, Pichon et Durand-Auzias.

B. — *Le Mariage.*

BRYCE (JAMES). — **Marriage and divorce**. New-York, Oxford University Press (American Branch), 1905, p. 80 in-8.

Courte histoire du droit matrimonial de Rome à nos jours, en vue de montrer comment se pose aujourd'hui la question du mariage. La pensée de l'auteur reste assez flottante. Il montre que, plus on avance, plus la femme devient l'égale du mari et il déclare impossible toute réaction qui aurait pour

Digitized by Google

objet de la ramener à son ancien état de subordination. Mais en même temps, il sent bien que le lien conjugal perd son ancien caractère de sainteté, devient plus fragile, ce qui ne va pas sans un grave affaiblissement de l'institution. Son idéal paraît bien être que, s'il est juste que l'égalité des époux devienne toujours plus grande, il est nécessaire que le sentiment de la moralité du mariage reprenne sa force ancienne. Et ce qui lui fait juger ce réveil possible, c'est que le caractère sacré du mariage ne lui paraît pas être logiquement solidaire de tel ou tel dogme religieux, mais tenir à la nature même de l'institution, à son rôle social.

E. D.

ROL (Auguste). — **L'évolution du divorce**. Jurisprudence et sociologie (Préface du Dr Toulouse). Paris, Arthur Rousseau, 1905, p. VI-486 in-8.

Le mot de *sociologie* qui figure dans le sous-titre, n'est guère justifié par le contenu de l'ouvrage qui n'a rien de proprement sociologique. C'est surtout une étude juridique qui a pour objet de dégager les tendances actuelles de la jurisprudence en matière de divorce. Mais comme ces tendances sont des faits sociaux importants, elles ne sauraient laisser le sociologue indifférent.

L'auteur établit sans peine que la jurisprudence tend de plus en plus à ramener à une seule toutes les causes de divorce : c'est l'impossibilité, dûment constatée, de continuer la vie commune. Peu importe le caractère juridique des griefs invoqués par les parties; la seule question que se posent les juges est de savoir si les époux peuvent ou non vivre ensemble. Or le corollaire logique d'une telle jurisprudence, c'est, dit très justement M. Rol, le divorce par consentement mutuel. Le propre aveu des deux intéressés est, en effet, la meilleure preuve que la cohabitation leur est devenue intolérable. En fait, on sait que, sous des formes déguisées, le divorce par consentement mutuel entre de plus en plus dans la pratique de nos tribunaux.

Non seulement cette extension de la loi du divorce paraît logique à M. Rol en raison des principes suivis par les magistrats, mais il la croit conforme à la nature des choses et aux exigences de la conscience publique. Deux raisons lui paraissent la justifier. D'abord, le respect religieux qu'inspirait

Digitized by Google

autrefois le lien conjugal lui paraît l'effet de croyances périmées; suivant lui, la morale laïque ne peut voir dans le mariage qu'un contrat qui n'a plus de raison d'être du moment que les deux parties qui l'ont formé cessent de le vouloir. En second lieu, le développement de la vie économique, les promiscuités de la vie ouvrière, les progrès de l'alcoolisme, le nombre croissant des déclassés (que l'auteur attribue à la diffusion de l'instruction) etc., sont autant de causes qui ont pour effet de multiplier les différends entre époux ; l'état conjugal ayant ainsi empiré, il serait nécessaire de faciliter aux intéressés les moyens d'en sortir.

Cette justification, qui tient seulement quelques pages, constitue sans doute, dans la pensée de l'auteur et de M. Toulouse, la partie sociologique du livre. Elle ne nous paraît pas très solide. Il n'est pas du tout démontré que le lien conjugal doive perdre son ancien caractère de sainteté par cela seul que cette sainteté cesse d'être pensée sous forme de symboles religieux. L'institution matrimoniale a, par elle-même, une valeur morale et une fonction sociale dont la portée dépasse les intérêts des particuliers. D'un autre côté, les promiscuités de de l'atelier, l'alcoolisme, etc., sont des tares de notre civilisation que le législateur doit combattre, bien loin qu'il doive les consacrer.

E. D.

MALLARD (Henri). — **Étude sur le droit des gens mariés** d'après les coutumes de Berry. Saint-Amand, Pivoteau, 1905, p. VIII-210 in-8.

Cet ouvrage s'inspire directement des idées développées par M. Lefebvre dans le livre qui vient d'être analysé : il s'agit de vérifier, à propos du Berry, les théories générales qui viennent d'être discutées. Après l'examen que nous en avons fait, il est inutile de les exposer à nouveau dans leur ensemble : nous nous bornerons aux quelques remarques particulières que nous suggère le présent ouvrage.

Après avoir admis avec son maître que le régime de la communauté est d'origine essentiellement chrétienne, M. Mallard s'attache à démontrer que, si notre droit matrimonial s'est ensuite orienté dans une autre direction, c'est sous l'influence, prédominante depuis le XVIe siècle, du droit romain. C'est à l'action prestigieuse de ce droit qu'il faudrait attribuer

Digitized by Google

le caractère facultatif que prit le régime de la communauté, l'institution de régimes différents et diverses mesures (principalement la séparation de biens) dont le but est de rendre indépendant le domaine économique des époux. De là à dire que toute cette évolution de notre droit a quelque chose d'anormal, il n'y a qu'un pas et c'est bien, croyons-nous, la pensée de l'auteur. Tous ces changements dans notre constitution matrimoniale primitive seraient de véritables altérations, œuvre de juristes pédants et maladroits. Et sans doute, il est très vraisemblable que l'établissement chez nous du régime dotal n'a pas eu d'autre origine : aussi est-il resté sporadique et tend-il à perdre du terrain. Mais il en est tout autrement de l'indépendance économique des deux époux, qui semble bien être d'accord avec certaines de nos aspirations modernes. Pour que la femme puisse jouir de l'autonomie que réclame pour elle notre individualisme, il faut bien qu'elle soit autonome, en quelque mesure, dans le cercle des intérêts économiques. Notre conception de la société conjugale ne peut plus être celle que nous a léguée le moyen âge, sans que les changements qui se sont ainsi produits dans nos idées soient imputables à l'action du droit romain.

Nous trouvons dans le livre un fait qui tendrait à confirmer une hypothèse que nous émettions plus haut. Nous disions qu'il n'y a pas de différence de nature entre le régime des communautés taisibles et celui de la communauté entre époux, et que, par suite, il doit y avoir une identité au moins partielle, entre les causes qui ont suscité l'un et l'autre. Ce qui semble bien prouver cette parenté, c'est que, quand un des époux communs en biens venait à décéder, la communauté continuait d'elle-même entre le survivant et les enfants et même parfois les collatéraux. La société conjugale devenait *ipso facto* une société taisible : ce qui montre déjà combien elles étaient parentes l'une de l'autre. De plus, ces deux sortes de sociétés passaient pour si voisines que les juristes discutaient pour savoir si l'une différait en nature de l'autre. Nous n'avons pas à résoudre la question ; mais le fait qu'elle était controversée est déjà significatif.

E. D.

STOCQUART (E.). — **Aperçu de l'évolution juridique du mariage**. I. France. Paris, Librairie génér. de droit et de jurispr.

Digitized by Google

ROGUIN (E.). — **Traité de droit civil comparé.** Le régime matrimonial. Paris.

VILTARD (G.). — **Essai d'historique de la séparation de biens judiciaire dans l'ancien droit français.** Paris, Larose et Tenin.

BRANDILEONE (F.). — **Contributo alla storia della communione dei beni matrimoniali in Sicilia.** Roma.

KITABGI-KHAN (P.). — **Le mariage et le divorce en droit musulman schyte.** Lausanne, Viret-Genton.

TAMASSIA (NINO). — **Il Testamento del Marito.** Studio di storia giuridica italiana. Bologna, Zanichelli, 1905, p. 102 in-8.

BEEKMAN. — **Het dijk-en waterschapsrecht in Nederland voor 1795.** s' Gravenhage, Nijhoff.

KAPRAS (J.). — **Die Vormundschaft im altböhmischen Landrechte.** Eine historische Studie. *Zeitschf. f. vergleich. Rechtsw.*, XVIII^er B., p. 358-429.

C. — *La morale sexuelle.*

Par M. MAUSS

KRAUSS (F. S.). — **Südslavische Volksüberlieferungen die sich auf dem Geschlechtsverkehr beziehen.** I. *Erzählungen.* in Anthropophyteia. *Jahrbücher für Folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral,* herausgegeben von Dr Friederich Krauss. I. Bd.

Il faut louer le vétéran du folklore qu'est M. Krauss d'avoir eu le courage de s'atteler à un pareil sujet. Le cant littéraire et scientifique a jusqu'ici empêché la science de s'emparer des mœurs sexuelles et d'en faire, comme elle doit, un objet de connaissance et d'analyse. La publication des Κρυπταδια a sauvé de l'oubli et imposé à l'attention un grand nombre de documents; elle est due déjà pour partie à M. Krauss. Maintenant terminée, elle l'a laissé libre d'entreprendre cette nouvelle publication. *Anthropophyteia*, qui promet d'être annuelle,

Digitized by Google

consacrée à « l'histoire de l'évolution de la morale sexuelle ».

Ce premier volume est consacré à publier des documents empruntés aux Slaves du Sud. C'est en réalité un complément, une édition de faits à l'appui, que M. Krauss ajoute à son ouvrage connu sur les mœurs des Slaves méridionaux. Certains chapitres sont même d'ailleurs rapportés aux chapitres correspondants de ce dernier.

Nous ne croyons pas pourtant qu'ils méritent d'être publiés avec une abondance aussi luxueuse. Plusieurs versions d'un même conte sont données sans grande nécessité parfois (ex. celui de la souris, de la grenouille, n° 118, sq.). Plusieurs explications ne sont pas — que M. Krauss nous pardonne notre observation — dénuées de complaisance. Après tout, le type de la plupart des faits ici enregistrés est assez banal, et sauf pour les traditions qui ont trait à des usages purement Slaves, assez peu instructif.

Une seule chose est à noter au point de vue qui nous occupe spécialement ici. C'est la masse même des contes qui ont trait à la vie sexuelle dans les pays Slaves. Il est évident que la façon dont ce thème principal a fleuri dans ce folklore est hors de toute proportion avec la médiocrité de son développement dans les autres populations européennes. Le conte improprement appelé pornographique, occupe ici une toute autre place que dans les littératures populaires du reste de l'Europe. Il est évidemment parfaitement populaire, répandu dans les deux sexes et dans les diverses classes de la société (popes, instituteurs et bourgeois s'en délectent), tandis que chez nous il semble n'avoir été très vivace que dans des groupes très spéciaux d'hommes. Pour quiconque a lu le premier livre de M. Krauss ou le travail de M. Rhamm, l'explication est sous la main : la vie sexuelle intense et la liberté sexuelle presque extraordinaire des Slaves méridionaux est le fait moral que le travail littéraire du peuple traduit ainsi à sa propre conscience.

Certains faits moraux particuliers de ces usages sexuels sont d'ailleurs illustrés de façon intéressante par les contes ici publiés. C'est d'abord l'usage connu pour le beau-père de se servir de la jeune femme de son fils, d'ordinaire, d'ailleurs, encore en tout bas âge (chap. XIII). Comment cet usage se rattache à l'ancienne communauté agnatique, comment elle a un de ses fondements dans de nombreuses raisons économiques et morales, c'est ce qui apparaît à plusieurs de ces récits. On

Digitized by Google

trouvera p. 257-263 un certain nombre de documents nouveaux. M. Krauss range, à tort selon nous, sous la même rubrique les faits de prêt de la femme au beau-père ou aux garçons d'honneur. C'est ensuite l'usage, maintenant disparu, mais vivace dans les contes, du prêt de la femme ou de la fille à l'hôte, moine ou pope d'ordinaire.

Sur la naissance miraculeuse (p. 400), les parties sexuelles comme moyen d'écarter les démons (n° 129, 143, 144), sur les vertus de la nudité, etc. etc., on trouvera ici des renseignements épars. Nous espérons qu'en fin de l'ouvrage un index viendra le rendre immédiatement utilisable.

M. M.

TAKAISHI. — **Japans Frauen und Frauenmoral.** Rostock, Volckmann.

VIII. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

Par M. E. Levy.

E. MARGUERY. — **Le droit de propriété et le régime démocratique.** Paris. Alcan, 1906, p. 202, in-16.

« L'évolution des sociétés modernes vers la démocratie », c'est-à-dire vers un « régime... tendant au bonheur commun des associés par la libre expansion des individus est fatale ». Politiquement « l'ascension des masses populaires au pouvoir, par le suffrage universel, a donné aux gouvernements une plus grande force morale. » Économiquement, les richesses se vulgarisent. « La Banque de France constate chaque année une proportion croissante dans ses escomptes du nombre d'effets inférieurs à 100 francs. Ce nombre était en 1873 de 366,557 sur un ensemble de 3,293,125 effets, soit une proportion de 12 pour 100. Trente ans plus tard, en 1903, la Banque en escomptait 2,901,073 sur 6,548,030. La proportion s'élevait à 44 p. 100. Elle est de 46 p. 100 en 1904 ». Mais « certaines de nos lois, fortement empreintes de l'esprit de caste, semblent chaque jour plus imparfaitement adaptées à nos aspirations ». La déclaration des droits de l'homme considère comme intangibles le droit de propriété et la liberté du travail ; toutes deux comme conséquences nécessaires du droit à l'existence ; mais « notre existence est un phénomène comme un autre,

Digitized by Google

à la merci de notre milieu, de nos semblables et de nous-même ». D'ailleurs il est impossible de concilier le droit de propriété avec le libre travail. Le droit de propriété est tenu pour absolu; sans doute certains jurisconsultes ont tenté de faire revivre une sorte de droit de propriété éminent au profit de l'État; un arrêt de la cour de Paris consacra cette doctrine en reconnaissant à l'État un privilège sur les biens d'une succession pour le recouvrement des droits de mutation par décès. La cour suprême a cassé cette décision comme contraire aux principes fondamentaux de nos codes (23 juin 1857). Et la société ne demande pas en principe à l'individu compte de la façon dont il exerce son droit. Si l'État intervient, c'est pour protéger les domaines par des lois spéciales : quiconque pêche dans un étang non public commet un délit entraînant un à cinq ans de prison (art. 388 C. P); celui qui tue un oiseau voletant au-dessus des terres d'un particulier s'expose à une amende correctionnelle (loi du 3 mai 1844, art. 11). La loi donne une prime aux enclos : le pré entouré d'une haie est soustrait aux droits communaux de pâturage; la vigne, le blé, dans le même cas, sont affranchis de la servitude de grapillage et de glanage, lorsqu'elle existe sur des terres non encloses; les bois clos échappent au contrôle des eaux et forêts; le propriétaire, même en temps prohibé, chassera sur ses domaines s'il les entoure d'une clôture de quelques pieds de hauteur. La location des terres peut se faire librement au taux le plus exorbitant, sans usure. Le propriétaire peut faire argent même des beautés naturelles. Et quels devoirs correspondent à ces droits? Un impôt léger sur la terre, franchise d'impôt sur son vin et sur son eau-de-vie pour la consommation familiale, impôt spécial à un profit sur les non-propriétaires, dit droits protecteurs, etc... Puis l'auteur nous montre les avantages du droit de propriété et se déclare partisan de la propriété moyenne, proportionnée au genre de culture qui lui convient.

Comment lutter contre la grande propriété? Le libéralisme ne suffit pas; le collectivisme est simpliste et autoritaire. Il faut réaliser la justice sociale. Déjà il y a dans nos lois les germes d'une démocratisation de la propriété : le sous-sol, lorsqu'il renferme de la houille, des minerais, est propriété sociale et fait l'objet d'une concession du gouvernement; les eaux sont propriété sociale lorsque leur cours est navigable ou flottable; le défrichement des forêts est soumis à une

Digitized by Google

autorisation administrative; l'État peut prélever les plus beaux échantillons des futaies pour le besoin de sa marine et de ses ports; certaines cultures sont interdites ou contrôlées; le tabac, la distillation des fruits et grains à alcool sont surveillés et taxés lourdement; des arrêtés préfectoraux ou municipaux peuvent obliger le propriétaire à subir le glanage, le grapillage, le pâturage; il doit écheniller ses arbres, curer ses ruisseaux, mettre ses chevaux à la disposition du recrutement, employer ses attelages à réparer les routes; des règlements restreignent dans les villes l'exercice de la propriété (hauteur des maisons, épaisseur des murs, largeur des haies, dimensions des saillies, distance des jours, établissement des fours et foyers, évacuation des eaux ménagères; le propriétaire doit souvent payer une part de l'égoût, du trottoir, etc...

Ensuite M. M. propose des réformes. En ce qui concerne le droit de chasse, il faut prendre exemple du Japon (loi du 5 octobre 1892) : la chasse, moyennant permis, y est autorisée partout en principe; sont seuls interdits : les réserves impériales, chemins publics, jardins publics, abords des temples et des cimetières; terrains clos; terrains couverts de leurs récoltes, à moins que le récoltant ne l'autorise; terrains réservés par décision du ministre de l'agriculture. De même il faudrait, sous réserve de ce qui est nécessaire pour protéger la multiplication du poisson, accorder le droit de pêcher à tous. Quant aux mines, cette richesse doit rester dans le domaine éminent de l'État, sauf concession temporaire à l'inventeur. Pour les forêts, il faut que l'État oblige les propriétaires à se syndiquer pour prendre des mesures d'exploitation et de défense, sinon qu'il revendique pour lui ce soin (l'auteur aurait pu s'inspirer ici comme ex. du régime de la domanialité des biens d'oliviers en Tunisie). Quant aux eaux, on constate, dans notre législation même, une tendance à les mettre de plus en plus à la disposition des intéressés. Enfin les terres cultivables; ici il faut : 1° Consolider les droits des possesseurs précaires, notamment reconnaître le droit à une indemnité pour le fermier sortant, conformément, par exemple, au système anglais (notre jurisprudence s'est quelquefois plus ou moins substituée ici à la loi); 2° Favoriser le morcellement des grands domaines (acts du Parlement anglais de 1881, 1882, 1885, constituant des caisses de bons fonciers pour réaliser des prêts aux acquéreurs de terres, caisses de

Digitized by Google

crédit agricole recevant du gouvernement jusqu'à dix millions de livres, act du 20 juin 1892 interdisant la capitalisation des revenus au delà de la minorité d'un héritier; loi prussienne du 27 juin 1890 sur les *Rentengüter* ; en Australie l'impôt progressif frappe si lourdement les grands domaines qu'il devient une confiscation déguisée. le propriétaire peut alors offrir ses terres au gouvernement pour le prix même d'évaluation qui a servi de base à l'établissement de l'impôt, etc.). 3° Remembrer les parcelles isolées (en Prusse, dans les pays rhénans, l'*Arrundirung ;* en Bavière, Wurtemberg et Bade la *Feldbereingung ;* en Autriche la *Commassaon, ec.*)... 4° Redistribuer des terres et constituer de petits domaines (en Angleterre, loi de 1887 sur les *allotments,* de 1892 sur les *small holdings.* au Danemark, loi de 1899, en Algérie, lois de 1873, 1887, 1897), 5° Protéger le bien de famille, le *homestead.*

Il faut aussi faire payer par le propriétaire les plus values automatiques, soit par l'mpôt foncier, soit conformément au principe de la loi de 1807 sur le dessèchement des marais (art. 30 et art 31) en demandant indemnité au propriétaire « lorsque, par l'ouverture de nouvelles rues, etc., des propriétés privées auraient acquis une notable augmentation de valeurs »; il faudrait, comme au Danemark, sanctionner le devoir de culture; il faut lutter législativement contre l'abus des clôtures; il faut réorganiser le jury d'expropriation, ne pas faire juger la propriété par les propriétaires (cf. lois de Finlande, 1898, de Hongrie, 1881, de Saint-Gall, 1898, de la Saxe, 1902); il faut combattre les mauvais trusts...

Il est singulier que M. M. ne parle pas des énergies nouvelles, houille blanche, etc..., ni de notre législation sur les établissements insalubres; ni de la responsabilité que la loi et la jurisprudence, appliquant plus largement le principe de l'article 1382 du c. civ., font peser sur le propriétaire, etc... C'est que, après une introduction vaste, son livre se limite pratiquement à ce qui concerne la propriété de la terre, et qu'il veut la terre au paysan. Mais ce petit tableau rapide, clair, a la valeur d'un document. On est obligé d'ajouter que la vanité des tentatives connues, dont parle l'auteur, inquiète.

E. CONTI. — **La proprieta fundiaria nel passato e nel presente**. Milan, Cogliati, 1905, p. XXIV-428, in-16.

Sous ce titre, qui promet, il faut dire qu'on ne trouve guère

Digitized by Google

que de la polémique où abondent et reviennent les affirmations courantes contre le socialisme, contre l'intervention de l'État, contre son inertie, etc... Parfois des remarques plus fines. Au point de vue sociologique, il faut citer ce qui concerne les conditions des travailleurs de la terre d'après notamment l'enquête Bertani, les injustices du contrat de louage et de métayage dans la province de Milan (p. 101), la dette hypothécaire dans la même province (le crédit hypothéthécaire fait par la caisse d'épargne de Milan est en 1900 de 53.258.056 fr. 53 et c'est la propriété moyenne qui est surtout grevée : (les prêts sont principalement de 25 à 50.000 fr.). Quant aux réformes, il faut reconstituer la propriété. Mais, dans cette partie de l'ouvrage, il n'y a aucune documentation.

R. PETRUCCI. — **Les origines naturelles de la Propriété.** Essai de sociologie comparée. Fascicule 3 des Notes et Mémoires de l'Institut Solvay de Sociologie. Bruxelles et Leipzig. Misch et Thron, 1905, p. XV-246, in-8°.

Il semble qu'il y ait contradiction entre le titre et le sous-titre de ce travail. Si M. P. avait voulu faire une étude de sociologie comparée sur la Propriété, il aurait du reconnaître au moins provisoirement, que ce mot ne prenait de sens que dans une société. Or il prétend démontrer que la propriété a des origines autres que sociales ; il en étudie la genèse pour découvrir quelle en est la base « naturelle ». Sa méthode comparative a pour objet de donner au concept de propriété une extension si vaste, qu'on puisse déjà parler de propriété quand il n'y a pas de société. Une bonne partie de ce livre est une étude des conditions dans lesquelles un être vivant réagit sur son milieu physique, et se sont ces échanges qui sont analysés minutieusement comme révélant des « faits » et des « formes » élémentaires de propriété. La sociologie comparée de M P. consiste à comparer des faits sociaux non pas entre eux, mais avec de simples données biologiques.

Au vrai ce n'est même plus une comparaison, mais une confusion. M. P. dit p. 228 qu'il « sait que certains phénomènes sont considérés comme d'ordre social ; la propriété est un de ces phénomènes. » C'est peut-être la seule définition qu'on pourrait trouver du phénomène social dans tout le travail, et de la propriété comme phénomène social. En réalité le contenu de ce concept n'étant, suivant M. P., ni le droit, ni

Digitized by Google

les représentations collectives d'où le droit peut être issu, il ne reste que l'instinct, p. 1 et 7. On peut voir (p. 224) qu'il explique la propriété individuelle par « la loi biologique de protection de l'individu », la propriété familiale par « la loi de protection de l'espèce, réalisée sur la base de l'instinct sexuel », la propriété collective par « la loi de protection de l'espèce, réalisée par les phénomènes d'association ». Et ces lois il persiste à les considérer comme sociologiques, tant le terme de sociologique éveille peu d'idées précises dans son esprit. Les distinctions qu'il a établies ainsi entre trois formes de propriété le gênent dès qu'il examine des cas plus complexes que celui des végétaux ou des mollusques. Comment expliquer « l'intégration » de ces différentes formes dans les sociétés humaines? Il complique alors ses définitions : la propriété individuelle, chez l'homme, est à la fois « l'expression même de l'individu », et la « conséquence directe de sa présence dans le groupe social » (p. 190). Et ces deux termes sont loin d'être réductibles l'un à l'autre. Dans un cas, on adopte une explication de vague bio-psychologie, dans l'autre on admet une explication proprement sociologique. Enfin M. P. croit avoir découvert (p. 226) que la famille au lieu, d'être une unité sociale (il veut dire de la société, les deux mots sont loin d'avoir pour lui le même sens), s'oppose à la société, parce que l'instinct sexuel est destructeur de toute tendance associative plus générale. Oui, mais la famille se réduit-elle au couple? et d'autre part l'instinct sexuel ne subit-il pas toutes les modifications que lui impose sa réfraction à travers les représentations du groupe?

Ici apparaît l'erreur fondamentale du livre. M. P. s'est obstiné à parler des faits de propriété sans tenir compte des représentations collectives connexes de ces faits, et à chercher des faits de propriété là où il ne pouvait manifestement plus y avoir aucune connexion de ce genre.

A. B.

CORNIL (G.). — **Traité de la possession dans le droit romain pour servir de base à une étude comparative des législations modernes.** Paris, Fontemoing.

MAISONNIER (L.). — **De la** *bonorum possessio contra tabulas*. Bordeaux, imprimerie Cadoret.

BERMEFAHRT. — **Die Allmend im Berner Jura.** Breslau, M. u. H. Marcus.

Digitized by Google

IX. — DROIT DES OBLIGATIONS. — DROIT CONTRACTUEL

Par M. Huvelin

BRINI (Giuseppe). — **L'obbligazione nel diritto romano.** Bologna, Zanichelli, 1905, p. 113, in-8°.

Ce livre, simple reproduction des premières leçons d'un cours professé à Bologne en 1904-1905, se recommande avant tout par ses qualités didactiques. Mais on y trouvera peu d'idées nouvelles. La méthode reste presque exclusivement analytique et exégétique. Le sens des développements historiques est à peine indiqué. A tous ces points de vue, le présent ouvrage nous rendra beaucoup moins de services que celui de Pezozzi qui porte le même titre (*Ann. sociol.*, t. VIII, p. 436). Cependant, on tirera parti des leçons consacrées à l'*essence* de l'obligation juridique, et de quelques remarques ingénieuses qui y sont faites sur la distinction de l'obligation au sens large du mot (= limitation de la liberté) et de l'obligation au sens étroit (= rapport du débiteur au créancier).

G. MAZZARELLA. — **L'origine del prestito nel diritto indiano.** *Riv. Ital. di sociologia*, VIII, mars-juin 1904). Rome, 1904, p. 63, in-8°.

La genealogia del prestito nell' antico diritto indiano. *Riv. Ital. di sociologia*, IX, sept.-déc. 1905). Rome, 1905, p. 53, in-8°.

La méthode de M. Mazzarella est connue des lecteurs de l'*Année*. Il suffit de rappeler à ce propos le premier mémoire qu'il consacrait au *Prêt dans l'Inde antique* (*Ann. Soc.*, t. VII, p. 468). Ce mémoire tentait une « reconstruction morphologique » des règles relatives au prêt dans les lois de Manou ; puis il analysait ces règles « stratigraphiquement », c'est-à-dire qu'il cherchait à déterminer à quels types fondamentaux d'organisation on pouvait rapporter ces règles, ces types se réduisant d'ailleurs à deux, le *type gentilice*, caractérisé par l'absence, le *type féodal*, caractérisé par la présence de la « stratification hiérarchique des classes ». L'auteur concluait, pour le temps des lois de Manou (IIe s. av. J. Chr. — IIe s.

Digitized by Google

apr. J. Chr.) à la prépondérance, dans le prêt, du type gentilice sur le type féodal. Il donne aujourd'hui, grâce à une terminologie spéciale qu'il s'est créée, et qu'il a définie (*Origine del prestito*, p. 3-12), une forme plus précise à ces premiers résultats : pendant la période de Manou, le type gentilice a le caractère de *type prépondérant*, le type féodal, celui de *type concurrent*, avec un coefficient de concomitance de valeur *maximum* (*Origine*, p. 54).

Les présents articles poursuivent la même étude, en l'étendant à des périodes non comprises dans le précédent travail. L'un (*Origine del prestito*) s'occupe principalement de la période des *Dharmasûtras* (VIe s. — IIe s. av. J. Chr.), et accessoirement, de deux périodes antérieures par lesquelles aurait débuté l'évolution du prêt (période dite *originaire*, et période *pré-dharmasûtrique*). L'autre (*Genealogia del prestito*) s'occupe de la période du *Dharmasastra* de *Yajñavalkya* et de celui de *Vishnou* (désignée du nom de période *Yajñavalkyenne* : IIe s. — VIe s. apr. J. Chr.), et de la période du *Dharmasastra* de *Narada* et des fragments de *Brihaspati* (Période *Naradienne* : VIe s. — VIIe s. apr. J. Chr.).

I. — *Période des Dharmasûtras*. 1° Un certain nombre de règles du prêt sont du *type féodal* : la capacité de prêter à intérêt appartient normalement aux *vaisyas* ; les *brahmanas* et les *kshatriyas* n'en sont investis qu'exceptionnellement ; le roi doit réprimer toute infraction à ces préceptes ; il peut obliger les *vaisyas* à exercer le prêt à intérêt ; les *sûdras* ne peuvent pas prêter. Les modalités essentielles du prêt (notamment celles qui se rapportent au taux de l'intérêt) sont du type féodal individualiste. 2° Mais la majeure partie des règles du prêt se rattachent au *type gentilice*. Toutes les castes peuvent exercer le prêt gratuit. Dans ces castes, seuls sont capables d'emprunter et de prêter les groupes familiaux représentés par leurs chefs ; sont, par suite, incapables, les étudiants, les ermites, les ascètes, les femmes, les mineurs, les fils majeurs non mariés. Le contract de prêt affecte un caractère réel. Les normes relatives au gage et à la caution, démontrant l'extrême faiblesse de l'État, sont du type gentilice. 3° D'autres règles, celles qui sont relatives à l'objet du contrat et aux conditions de sa conclusion sont indéterminées. De tout cela, il résulte qu'au temps des *Dharmasûtras*, « le type gentilice est le type prépondérant ; le type féodal joue le rôle de type concurrent,

Digitized by Google

avec un coëfficient de concomitance de valeur *moyenne.* »

Entre l'époque des *Dharmasûtras* et celle des *lois de Manou*, il n'y a donc de différence que dans le coëfficient de concomitance du type féodal. Ce coëfficient a passé d'une valeur moyenne à une valeur maximum. De cette constatation l'auteur tire certaines conclusions relatives à la structure du prêt dans l'époque *pré-Dharmasutrique* et dans l'époque *originaire*. Dans l'époque *originaire*, la capacité de prêter ou d'emprunter n'appartient qu'aux groupes familiaux ; le prêt a un caractère réel et, probablement aussi, solennel; les groupes familiaux contractants fixent avec la liberté la plus absolue les normes qui doivent régler leurs rapports contractuels ; un gage ou une caution garantissent constamment les prêts ; les modes d'extinction du prêt ont un caractère extrajudiciaire. — Dans la période *pré-Dharmasutrique*, les normes régulatrices du prêt sont plus nombreuses et plus complexes. La capacité de prêter prend un caractère féodal, puisqu'elle n'appartient normalement qu'à la caste des *vaisyas*. On voit apparaître, à côté de la capacité des groupes familiaux, quelques traces d'une capacité individuelle. La liberté des contractants subit quelques limitations. Les modes extrajudiciaires d'extinction du prêt prévalent encore. Telles sont les principales conclusions morphologiques que M. M. croit pouvoir formuler pour ces époques préhistoriques, sans justification de sources, en prolongeant dans le passé les courbes qui résument ses analyses stratigraphiques.

II. — *Périodes Yajñavalkyenne et Naradienne.* L'emploi de la même méthode donne les résultats suivants : 1° Au point de vue de la capacité active et passive (capacité de prêter, capacité d'emprunter), le type prépondérant est gentilice. Le coëfficient de concomitance du type féodal concurrent est de valeur maximum au point de vue actif, de valeur moyenne au point de vue passif. 2° Quant à l'objet et aux conditions de validité du prêt, le type féodal domine, le type gentilice concurrent n'a qu'un coëfficient de valeur minimum. 3° Quant aux modalités (intérêts, garanties) et quant aux modes d'extinction, il en est de même ; le type prépondérant est féodal, et le coëfficient de concomitance du type gentilice concurrent est de valeur minimum.

Dans l'ensemble, c'est donc le type féodal qui domine, le type gentilice ne jouant le rôle que de type concurrent. La

Digitized by Google

valeur de son coëfficient, qui était comprise entre la moyenne et le minimum dans la période Yajñavalkyenne, est descendue au minimum dans la période Naradienne.

III. — La comparaison des résultats obtenus dans ses trois études sur le prêt dans l'Inde antique permet à M. M. de formuler des conclusions générales (*Genealogia*, p. 41-53). Ces conclusions se ramènent à deux lois : 1° *Loi des variations morphologiques* : Le développement du prêt s'est fait dans le sens d'une complication graduelle et continue dans la structure ; 2° *Loi des variations stratigraphiques* : Les règles du prêt qui se rattachent au type féodal ont pris le dessus sur les règles qui se rattachent au type gentilice.

L'analyse qui vient d'être faite suffit à montrer qu'il y a, dans les études de M. M., à côté d'un principe excellent, des réalisations très contestables. A coup sûr nous devons approuver le dessein formé par l'auteur : l'effort qu'il fait pour constituer et classer des types d'institutions est extrêmement méritoire. Malheureusement, il y a une trop grande part d'arbitraire dans l'application du principe posé. La classification bipartite de tous les types sociaux en féodaux et gentilices reste tout à fait artificielle ; ne comprend-on pas, sous chacune de ces étiquettes, des types sociaux entièrement différents ? Artificiels aussi, malgré l'ingéniosité de certains raisonnements, les liens qui unissent telle institution à tel type social : on arrivera difficilement à comprendre pourquoi la forme *réelle* de contracter est spécifiquement gentilice. Artificiels encore la prépondérance attribuée et les coefficients de concomitance décernés à l'un des types par rapport à l'autre ; artificiel, ce dénombrement des traits caractéristiques d'une institution, le caractère de l'ensemble s'établissant par une simple addition. Qui nous dit qu'un seul trait de l'institution n'est pas, au fond, le trait spécifique, à l'exclusion de tous les autres, auxquels M. M. attribue la même valeur arithmétique ? Enfin, combien y a-t-il au juste de vie dans les préceptes étudiés ? M. M. s'en tient aux textes législatifs ; mais rien n'est plus trompeur que ces textes ; ce qu'il faudrait savoir, c'est s'ils étaient appliqués et comment ils l'étaient. Ainsi les recherches de M. M., tout en marquant l'ambition scientifique la plus louable, donnent des résultats souvent contestables. On tirera cependant parti des matériaux réunis, qui ont du prix.

P. H.

Digitized by Google

SWOBODA (HEINRICH). — **Beiträge zur griechischen Rechtsgeschichte**. *Zeitschr. des Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 1905 Weimar, Hermann, Böhlaus Nachfolger, 1905, p. 136, in-8°.

Sous ce titre, l'auteur nous donne deux monographies sur deux sujets différents, toutes deux fort intéressantes, et recommandables par leur méthode et l'emploi qui y est fait, non seulement des disciplines historiques et philologiques, mais aussi du droit comparé.

I. — La première étude (p. 1-42) est consacrée à la *proscription*. Elle complète et corrige le mémoire d'Usteri (*Aechtung und Verbannung im griechischen Rechte*), analysé dans le tome VIII de l'*Année* (p. 464). Ces compléments et ces corrections portent précisément sur les questions qui intéressent le plus les sociologues. On sait que l'*atimie* primitive n'est point une forme d'infamie ou de dégradation civique ; c'est une véritable mise hors la loi. L'ἄτιμος est un *outlaw*. On peut le tuer sans s'exposer à payer le prix du sang, la τιμή : d'où le nom ἄ-τιμος, selon une étymologie que M.S. explique ingénieusement et rend fort vraisemblable. Les décrets qui prononcent la mise hors la loi emploient pour cela des expressions caractéristiques. La plus ancienne est ἄτιμος τεθνάτω : « *il doit mourir sans rançon* » (c'est-à-dire sans que le prix du sang soit payé pour lui). On rencontre plus tard ἄτιμος ἔστω : « *il doit être sans rançon* » ; et enfin ἄτιμος καὶ πολέμιος, ἔστω : « *il doit être sans rançon et traité en ennemi* ». Seules ces expressions techniques se rattachent à une vraie mise hors la loi ; toutes les autres ne se rapportent qu'à la dégradation civique. L'effet essentiel de la mise hors la loi, c'est d'exposer le banni à la mort : tout le monde peut le tuer, et même tout le monde a le devoir de le tuer. Perte du droit de cité, mort et bannissement se réunissent et se confondent. En outre, la mise hors la loi entraîne la confiscation de tous les biens, et elle s'étend à la descendance de celui qu'elle frappe.

Il existe une espèce particulière d'atimie, caractérisée dans les textes par l'expression ἀγώγιμον εἶναι. L'ἀγώγιμος est celui qu'on peut emmener (ἄγειν, ἀπάγειν). Le droit d'ἀπάγειν ressemble au droit d'exercer l'ἀπαγωγή qui a été donné plus tard contre les κακοῦργοι ; mais il est plus large, plus général, moins

Digitized by Google

étroitement réglementé. Celui qu'un décret a déclaré ἀγώγιμος doit être livré mort ou vif aux magistrats (aux *Onze*), qui le font exécuter sur le champ. Il y a encore là une mise hors la loi, avec cette différence que, tandis que n'importe qui peut mettre à mort celui que frappe l'atimie, les magistrats seuls font exécuter d'ordinaire l'ἀγώγιμος. Cette forme de mise hors la loi s'emploie surtout contre les fugitifs.

L'atimie punit les infractions contre les intérêts de la communauté des citoyens, c'est-à-dire les crimes politiques. Son exécution a lieu sans jugement. On rencontre, il est vrai, des espèces de sentences frappant d'atimie certains coupables. Mais elles ne sont pas rendues en exécution de lois préexistantes ; ce sont en réalité des actes législatifs, qui, dans des cas particuliers, édictent la mise hors la loi contre certains individus ou contre certaines familles en bloc. Ces actes émanent de l'autorité législative (dans les états démocratiques par exemple, de l'assemblée du peuple). La même autorité peut aussi en arrêter les effets.

Les origines de la mise hors de la loi se rattachent à cette idée qu'on traite en ennemi de la communauté celui qui s'est comporté en ennemi. L'auteur se borne à poser, sans la résoudre (p. 39), la question des origines religieuses de l'institution.

II. — La deuxième étude (p. 42-126) s'occupe de la *servitude pour dettes* (*Schuldknechtschaft*) dans l'ancien droit grec. Avant le temps des réformes réalisées à Athènes par Solon, les témoignages historiques nous attestent que le droit des obligations était extrêmement rigoureux. L'obligation comportait un engagement du corps du débiteur (δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν), et l'exécution autorisait le créancier à mettre la main sur le débiteur et à le priver de sa liberté (ἀγωγίμους εἶναι τοῖς δανείζουσιν). Mais bien des obscurités subsistent dans les traditions relatives à cet état du droit. L'engagement dont il s'agit et l'espèce d'asservissement qu'il entraîne peuvent se comprendre de bien des façons (p. 42-46). Pour dissiper ces obscurités, M. S. prend d'abord pour base les textes juridiques de Gortyne. Ils nous fournissent, sur la situation des serfs pour dettes, des renseignements précieux, qu'on peut sans témérité étendre au droit des autres cités grecques de la même époque (p. 50-51). A Gortyne, un débiteur devient serf de la dette lorsqu'il engage sa personne à son créancier jusqu'à ce qu'il ait payé sa

Digitized by Google

dette. L'engagé (καταχείμενος) reste libre ; mais il perd temporairement une partie de sa personnalité juridique, et se trouve dans une situation intermédiaire entre l'esclavage et la liberté. Il travaille sous les ordres du maître qu'il s'est donné. Il perd la capacité d'ester en justice comme demandeur ; c'est son maître qui agit pour lui, comme il le ferait pour un esclave ; et le maître bénéficie de moitié de la condamnation obtenue. En revanche, le καταχείμενος peut ester en justice comme défendeur (à la différence de l'esclave), et être condamné à une peine qu'il doit acquitter, s'il a quelques biens, ou que son maître doit acquitter pour lui, s'il n'en a pas. Ce qu'engage le débiteur, c'est *sa personne*, c'est *son corps*. Ainsi s'expliquent la diminution de sa capacité et le transfert de son domicile dans la maison de son maître. Toutefois le maître ne peut pas vendre l'engagé, et il doit, au cas de guerre, lui permettre de remplir son devoir militaire. L'engagement prend fin quand l'engagé paie la dette par son travail, quand un parent ou un ami la paie pour lui, ou enfin quand échoit le terme convenu : car la durée de l'engagement peut être fixée à forfait (p. 46-53).

Tout contrat, spécialement tout contrat de prêt, implique-t-il l'engagement conditionnel du débiteur pour le cas où celui-ci ne s'acquitterait pas au jour dit? Autrement dit, la servitude pour dettes est-elle attachée à l'exécution, ou bien résulte-t-elle d'une convention spéciale ? Les sources attestent, pour l'ancien droit grec, que le débiteur insolvable peut être traité de deux façons différentes : ou bien il reste en servitude pour dettes dans sa patrie, ou bien il est vendu comme esclave à l'étranger (ce qui rappelle la vente de l'insolvable romain *trans Tiberim*). Donc l'inexécution de l'obligation n'a pas pour sanction forcée la servitude de la dette, et la servitude de la dette ne résulte pas nécessairement du contrat, puisque le contrat peut avoir une autre sanction. L'engagement pour dettes n'est pas attaché à un contrat sans une convention expresse (p. 54-57).

Mais n'existe-t-il pas, à côté de la forme de servitude pour dettes qui vient d'être décrite, d'autres formes d'engagement qui se réaliseraient même sans convention, et qui constitueraient une issue possible et normale de la procédure d'exécution sur la personne ? Cela paraît certain. D'après plusieurs témoignages, le créancier non payé peut, à son gré, retenir son débiteur en servitude, ou le vendre à l'étranger. Une inté-

Digitized by Google

ressante inscription d'Halicarnasse (Dittenberger, *Sylloge*, 11) nous fournit une liste de débiteurs qui sont devenus serfs de la dette pour cause d'insolvabilité. La loi de Gortyne montre aussi que l'exécution peut aboutir soit à l'asservissement pour dettes, soit à la vente du débiteur à l'étranger (ce choix, on le sait, n'est pas donné au créancier romain par les Douze Tables). Lorsque l'asservissement pour dettes joue ce rôle de moyen d'exécution, il est beaucoup plus rigoureux. Le maître a le droit de frapper et de maltraiter l'insolvable asservi ; il peut le vendre, même dans sa patrie, comme le prouve l'inscription d'Halicarnasse. Il ne s'agit plus d'une simple *servitude*, il s'agit d'un véritable *esclavage* de la dette (p. 57-64).

On peut conjecturer que la servitude conventionnelle de la dette s'est introduite comme une atténuation de l'esclavage de la dette : la principale utilité de la première est précisément d'éviter à celui qui l'accepte les rigueurs de l'exécution. Mais pourquoi le créancier se résout-il à cette diminution de son droit, au lieu d'exiger l'exécution ? Peut-être est-ce pour des raisons de charité et d'humanité ; peut-être aussi pour des raisons économiques : le serf de la dette, qui n'a pas renoncé définitivement à la liberté, et qui s'efforce de la reconquérir aussi vite que possible, fournit sans doute un travail plus productif que l'esclave ; peut-être aussi le serf de la dette engage-t-il avec lui toute sa famille, de sorte que le créancier trouve son avantage à cet engagement (p. 64-68).

Comment, et à quel moment se conclut l'engagement d'où résulte la servitude pour dettes ? On est réduit sur ce point à des conjectures. Sans doute on peut convenir d'avance, dès la conclusion du contrat, que le débiteur tombera en servitude s'il ne s'acquitte pas à l'échéance fixée. Mais ordinairement l'engagement n'intervient que plus tard, lorsque le débiteur se reconnaît insolvable : dans ce cas, la servitude commence aussitôt après l'engagement. Dans un cas comme dans l'autre, le créancier n'a pas besoin de prendre un jugement pour emmener le καταχείμενος. Nous ignorons si l'engagement peut encore intervenir, comme à Rome, au cours de la procédure d'exécution, lorsque le créancier a déjà mis la main sur l'insolvable (p. 68-70).

Quant à l'exécution sur la personne, nous la connaissons aussi assez mal. Y a t'il comme à Rome, une *addictio* prononcée par le magistrat ? C'est peu probable. Tout au moins l'exécution suppose-t-elle une intervention judiciaire. Le prêt

Digitized by Google

n'emporte pas *exécution parée*. L'exécution semble d'ailleurs plus douce qu'à Rome : ainsi le créancier ne peut pas tuer le débiteur, il ne peut pas le vendre (p. 70-73). L'exécution ainsi réglée a un caractére aussi restitutif que pénal, car la vente se fait, non pour un prix fictif, mais pour un prix véritable. L'exécution s'étend à tout l'avoir de l'exécuté (p. 82-84).

L'engagement conventionnel de la personne du débiteur ne constitue pas seulement un progrès sur l'exécution personnelle ancienne; elle prépare d'autres progrès, en frayant la voie à l'engagement des biens. Dès avant Solon, en effet, l'hypothèque existe en Attique sous ses deux formes de la *vente à réméré* (ὠνὴ ἐπὶ λύσει) et de l'*hypothèque stricto sensu*. Au lieu d'engager son corps, soit en contractant, soit quand arrive l'échéance, le débiteur engage son fonds. L'engage-t-il dès en contractant, le créancier devant n'entrer en possession que plus tard, c'est l'hypothèque proprement dite ; l'engage-t-il plus tard, le créancier devant entrer en possession sur le champ, c'est l'ὠνὴ ἐπὶ λύσει. Cette tranformation de la servitude pour dettes en sûreté réelle procède, non d'une préoccupation humanitaire, mais d'une préoccupation économique. La noblesse capitaliste veut, avant tout, augmenter sa richesse foncière. A côté de l'hypothèque, la servitude pour dettes subsiste cependant comme une suprême ressource offerte aux débiteurs qui n'ont pas de biens, ou qui ont engagé tous ceux qu'ils possédaient, pour trouver encore un peu de crédit (p. 73-82).

Ces considérations se confirment par l'étude des témoignages relatifs à la fameuse *abolition des dettes* (σεισάχθεια) réalisée par Solon. D'après l'opinion courante, cette abolition se serait limitée aux dettes hypothécaires et à la servitude pour dettes. Mais les textes prouvent que Solon supprima aussi l'exécution sur la personne. Dès lors, aucune des dettes préexistantes ne pouvant avoir de sanction, elles se trouvaient toutes abolies du même coup (p. 84-88).

Cependant certains auteurs (Fustel de Coulanges, Wilbrandt) nient l'existence de l'hypothèque en Attique avant Solon. Ils allèguent le principe de la copropriété du γένος, qui s'oppose aux aliénations entre vifs aussi bien qu'aux aliénations à cause de mort. Mais cette opinion se heurte aux objections les plus graves. Il est bien difficile d'entendre les ὅροι dont parle Solon (fragm. 36, v. 3 et sqq.) autrement que comme des pierres hypothécaires. La conception du γένος athénien sur

Digitized by Google

laquelle on se fonde est d'autant plus critiquable qu'on confond sous ce même mot, le γένος-famille et le γένος-clan. D'ailleurs la propriété privée apparaît fort développée dès le temps d'Homère et d'Hésiode (p. 88-97).

Pour compléter les données ainsi réunies sur la *Schuld-Knechtschaft*, il faut encore tenir compte de certains textes (notamment Aristote, Ἀθ πολ., c. 2) qui rapprochent des serfs pour dettes certaines personnes, placées dans une condition inférieure, et désignées du nom d'ἑκτήμοροι. Ce ne sont point, comme on l'a cru parfois, des fermiers, ni des ouvriers de culture libres, touchant pour prix de leur travail une quote-part des récoltes ; ce sont des colons, placés dans une condition de sujétion (*Hörigkeit*) héréditaire, comme les Hilotes en Laconie. Si on les compare aux serfs de la dette, on reconnaît entre eux certaines analogies, tenant à ce que les uns et les autres sont dans une situation intermédiaire entre la liberté et l'esclavage. Mais il y a aussi entre eux de profondes différences : la condition des ἑκτήμοροι est perpétuelle et héréditaire. La terre ne leur appartient pas ; c'est un seigneur qui leur concède le lot qu'ils cultivent, moyennant une redevance en nature égale à une quote-part (sans doute 1/6) des récoltes, et moyennant certains services. Les ἑκτήμοροι sont attachés au sol, et se transmettent avec lui. Ils peuvent posséder certains meubles, notamment des bestiaux. Ils sont frappés de certaines incapacités, peut-être en ce qui concerne les droits de famille, à coup sûr en ce qui concerne le droit d'ester en justice : ils ne peuvent plaider, sinon par l'intermédiaire de leur seigneur, qui les représente (p. 97-110). Cette condition, qui offre d'ailleurs certains avantages économiques et sociaux, a peut-être son origine dans un engagement volontaire (une *recommandation*) analogue à celui du κατακείμενος. Cet engagement intervient parfois pour liquider une situation obérée et arrêter les rigueurs de l'exécution sur la personne : ainsi le κατακείμενος peut se transformer en ἑκτήμορος. Souvent aussi, l'engagement intervient pour assurer à des pauvres et à des faibles la protection d'un riche et d'un puissant ; dans tous les milieux, des besoins politiques et économiques semblables amènent les mêmes résultats. En Grèce, les débuts de cette sorte de colonat remontent au temps de la conquête dorienne ; peut-être y faut-il voir un importation étrangère. Selon les pays, elle a pris des formes et une portée économique différentes. En Laconie et en Crète, l'aristocratie habite les villes

Digitized by Google

et la culture est tout entière aux mains des colons. En Attique, au contraire, il existe pendant longtemps une noblesse rurale, qui réside dans la campagne, et les colons ne cultivent qu'une partie des domaines des seigneurs. Cet état de choses ne change que lorsque l'économie-argent supplante l'économie naturelle. La propriété foncière prend alors des formes plus capitalistes : les domaines s'agrandissent, et la situation des colons empire (p. 110-122).

A côté des ἑκτήμοροι existent d'ailleurs des ouvriers libres, qui louent leurs services ordinairement, à l'année, et peut-être aussi des fermiers libres. C'est parmi ces travailleurs libres que se recrutent les serfs pour dettes (p. 122-124).

Sans doute, Solon a aboli la seigneurie foncière et le colonat en même temps que la servitude pour dettes. Il n'y a plus trace d'ἑκτήμοροι après lui. Peut-être même a-t-il distribué des terres aux colons affranchis ; car il a imposé législativement une limite maximum aux possessions foncières, et cette loi, appliquée rétroactivement, a rendu disponibles par expropriation de grandes quantités de terres, qui ont pu être mises à la disposition des anciens colons, dépourvus sans cela de moyens de vivre. Cette loi agraire, jointe à la σεισάχθεια, suscita de vives oppositions, et une réaction l'anéantit, jusqu'au temps où Pisistrate parvint à en faire triompher le principe.

P. H.

SCHAUB (Dr. Franz) — **Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter, von Karl dem Grossen bis Pabst Alexander III.** Frisbourg-en-Brisgau, Herder, 1905, p. 218 in-8°.

SALVIOLI (G.) — **La dottrina dell'usura secondo i canonisti e i civilisti italiani dei secoli XIII e XIV.** *Studi giuridici in onore di Carle Fadda*, II, 1906, p. 259-278.

A. — M. Schaub nous offre, sur la législation chrétienne de l'usure et du commerce au début du moyen-âge, un petit livre clair, précis, bien ordonné, qui renouvelle et complète sur plus d'un point les travaux anciens d'Endemann, Funck, et Neumann, auxquels il peut servir d'introduction.

Pour bien comprendre le développement de cette législation, il faut se rappeler certains traits caractéristiques de la men-

Digitized by Google

talité médiévale : notamment le respect aveugle de toute autorité, en matière scientifique ou juridique, et la force prépondérante de la coutume. Il faut se rappeler aussi les préoccupations morales et sociales qui inspirent l'activité des théologiens : d'une part la préoccupation de protéger les pauvres et les opprimés (l'Évangile ne proclame-t-il pas la dignité de la pauvreté et de la faiblesse volontaires ?) ; d'autre part la préoccupation de protéger le travail honnête (p. 1-17).

L'époque étudiée peut se diviser en deux périodes : 1 la période carolingienne, dans laquelle est posé le principe de la prohibition de l'usure. 2 La période postérieure, qui n'est guère qu'une période de transition, préparant la grande systématisation des règles du prêt à intérêt réalisée au XIIIe siècle.

I. — Après une esquisse consacrée aux sources de son étude (Sources législatives et sources littéraires) (p. 18-25), M. Schaub examine dans leur enchaînement historique les lois carolingiennes prohibant l'usure. La première prohibition générale se trouve dans le capitulaire rendu après le synode d'Aix-la-Chapelle (23 mars 789, c. 15) ; elle se base surtout sur la décrétale *Nec hoc quoque* de Léon le Grand, qui n'interdisait, à vrai dire, l'usure qu'aux clercs, mais qui blâmait si énergiquement les laïques de la pratiquer, qu'on a pu facilement prendre prétexte de ce blâme pour en généraliser la portée. A cette influence prépondérante, se joint l'influence des textes de l'Ancien Testament et des pénitentiels anglo-irlandais (p. 26-33). La prohibition, fréquemment renouvelée, a immédiatement une grande portée pratique, et retentit sur toute la législation médiévale (p. 33-35). Purement morale à l'origine, elle comporte, sous les successeurs de Charlemagne, certaines sanctions (peine ecclésiastique de l'excommunication, et amende du ban royal) (p. 36-38). Des prohibitions spéciales et expresses visent les clercs (p. 38-40).

Dans cette époque, où règne presque exclusivement l'économie naturelle, le prêt porte ordinairement sur des choses consomptibles *primo usu*, sur des denrées. L'intérêt se perçoit en nature, et est proportionnel à la différence entre le prix d'hiver des produits et leur prix de récolte. C'est pour attendre la récolte, ou pour subvenir aux nécessités des guerres, qu'on emprunte ; et les emprunteurs sont des culti-

Digitized by Google

vateurs libres ou serfs. Quant aux capitalistes qui prêtent, ce sont, au premier rang, les propriétaires fonciers laïques ou ecclésiastiques (spécialement les monastères), qui se font rémunérer soit par des prestations périodiques d'argent ou de services, soit par l'attribution d'un gage frugifère dont ils perçoivent les fruits ; — au deuxième rang, les marchands. qui prêtent sur gages (p. 40-47). Les Juifs, favorablement traités par le gouvernement carolingien, et échappant, par leur religion même, à la prohibition de prêter à intérêt, jouent un rôle important dans les affaires de commerce et de crédit. Ce rôle ne leur est d'ailleurs imposé ni par l'autorité publique ni par les exigences d'une condition sociale ou économique spéciale (p. 47-57).

La réglementation du prêt à intérêt est encore assez incomplète. Pour assurer la prohibition de l'usure, il faut que l'emprunteur n'ait à restituer que l'équivalent de ce qu'il a reçu : d'où les définitions des capitulaires, qui exigent que la restitution porte sur des choses de même nature que le prêt (p. 57-61). Pour justifier ces règles restrictives, on invoque comme autorités l'Ancien Testament et les Pères de l'Église, et, comme raisons morales, le manque de charité pour le prochain que suppose le prêt intéressé. On ne doit pas marquer dans ses relations avec autrui une cupidité et une dureté impitoyables (p. 61-72). Ce qui est interdit, c'est l'usure au sens large du mot, c'est-à-dire toute appropriation consécutive *à un contrat* (ce qui exclut le vol proprement dit) d'une plus-value *manifeste* (ce qui exclut le simple dol) : la prohibition s'applique donc, non seulement à l'intérêt de l'argent prêté, mais à tout bénéfice excessif réalisé sur le prix des choses vendues (*turpe lucrum*) (p. 72-79).

On est amené ainsi à examiner la politique carolingienne en matière de régularisation des prix. Cette politique vise à protéger le faible — qu'il soit vendeur ou acheteur — contre le fort. Ainsi elle donne des garanties aux paysans contre les puissants qui voudraient leur acheter leurs champs ou leurs produits à des prix dérisoires ; elle défend les travailleurs contre l'avilissement des salaires ; inversement elle protège les acheteurs contre les hausses injustifiées, soit en taxant les denrées de première nécessité, soit en luttant contre les accaparements, soit en déjouant les tentatives d'exploitation ordinairement dirigées contre les pauvres et les étrangers, soit enfin en s'efforçant de faire baisser, en faveur des hum-

Digitized by Google

bles, les prix du marché (p. 79-93). L'idée du *juste prix* tend donc à se dégager, si la théorie n'en est pas encore formulée : ce juste prix n'est autre que la valeur d'usage des choses, déterminée à la fois par la coutume et par la concurrence du marché (p. 93-103).

Le commerce, malgré les efforts de la législation carolingienne pour le développer, n'a pas encore un grand essor. L'Église le favorise d'ailleurs, malgré quelques faibles restrictions qu'elle lui impose dans l'intérêt de la religion. Parmi ces restrictions, l'une des plus importantes est la défense adressée aux clercs de faire le commerce. En effet, dit-on, le commerce oblige le marchand à voyager, entraîne pour lui certains hasards et certains risques, l'amène aussi à se commettre avec le public et à y compromettre sa dignité : d'où l'incompatibilité du métier de marchand et de la vocation ecclésiastique. Mais on se garde d'étendre la même prohibition aux laïques. Pour ceux-ci, le commerce est parfaitement licite, quoiqu'on lui préfère l'agriculture ou les métiers manuels, avec la vente directe des produits par le producteur (p. 103-119).

II. — La lutte contre l'usure continue dans la période post-carolingienne. Au xe siècle, Ratherius de Vérone, au xie Burchard de Worms, répètent l'ancienne prohibition ; les *Leges Edwardi* mentionnent même une aggravation des sanctions (mise hors la loi de l'usurier, et confiscation de ses biens). Les canons des conciles et des synodes, les lettres des papes, s'efforcent d'extirper les habitudes d'usure invétérées dans le clergé, avec des succès divers. Une décision du deuxième concile de Latran (1139), qui édicte l'infamie et la privation de sépulture contre les usuriers, ne rencontre pas d'écho immédiat. Cependant, les préceptes restrictifs de l'usure prennent plus d'ampleur et de précision dans les canons d'Anselme de Lucques, dans la collection *Tripartita* et le *Décret* d'Yves de Chartres, enfin dans le *Décret* de Gratien. Les règles des principaux ordres monastiques contiennent peu de chose sur la matière : ni la règle de Cluny, ni celle des Bénédictins ne s'en occupent ; la législation laïque l'ignore presque ; la littérature en parle peu (p. 120-143).

Les conditions et les formes du crédit ont beaucoup changé depuis la période précédente. L'économie-argent s'est introduite à côté de l'économie naturelle. Ce ne sont plus seule-

Digitized by Google

ment les paysans qui empruntent, ce sont aussi, et de plus en plus, les seigneurs, et même les princes. Les capitaux sont fournis surtout par les monastères ou les négociants. Le crédit commercial s'est développé en même temps qu'a grandi le commerce terrestre et maritime. Des institutions comme la commande, le prêt à la grosse, la société, prennent une large extension (p. 143-161). La prohibition canonique de l'usure donne aux Juifs, dans toutes ces affaires, une situation privilégiée. Mais les Juifs ne sont pas, quoi qu'on ait dit, forcés de se confiner dans cette branche d'activité économique (p. 161-169). Pour l'équivalence de l'objet du prêt et de l'objet à restituer, on tend à considérer la valeur d'échange plutôt que la valeur d'usage (p. 169-170). En même temps, on élargit la notion de l'usure, et on lui donne des contours juridiques mieux définis. Lorsqu'on n'empruntait que pour ses besoins personnels, on pouvait fonder la prohibition de l'usure sur l'idée de la charité due à son prochain ; on ne le peut plus lorsque le crédit sert à faire aller le commerce. Dès lors on fonde l'interdiction ancienne sur l'idée nouvelle de *justice*. On utilise pour cela certains passages des pères de l'Église, auxquels on joint le principe du droit romain d'après lequel le *mutuum* est un prêt essentiellement gratuit (p. 170-179).

Par contre, les idées sur la fixation du juste prix n'ont guère changé ; de même, les idées sur la fixation du juste salaire. On commence toutefois à reconnaître une valeur particulière au travail intellectuel, et à établir plus équitablement le tarif des honoraires (p. 180-191).

Le commerce s'est considérablement développé, grâce aux efforts accomplis par l'État et l'Église pour faire régner partout la paix, grâce au mouvement d'échanges dû aux croisades, et grâce à l'émancipation municipale. Presque partout les marchands forment une aristocratie, noble ou bourgeoise (p. 192-196). Aussi ne peut-on croire, malgré certaines erreurs trop répandues, que cette époque d'essor commercial témoigne à l'encontre du commerce de la défiance ou du mépris. L'interdiction de trafiquer qui continue, comme par le passé, de frapper les clercs, ne résulte point d'une hostilité systématique de l'Église contre une forme économique dont elle permet l'accès aux laïques. La « palea » *Eiciens* du Décret de Gratien (88, c. 11), malgré la condamnation absolue qu'elle paraît porter, n'a jamais été

Digitized by Google

prise à la lettre. D'autres rubriques du Décret, et la *Summa decretorum* de Rufinus donnent une note plus modérée et plus exacte. La littérature est partagée, et reflète les tendances les plus diverses (p. 196-208).

Comme on le voit par ce résumé, M. Schaub cherche surtout à justifier l'Église chrétienne des critiques qui ont été adressées à sa législation économique. Pour lui, il n'y aurait rien à blâmer dans l'attitude qu'elle a gardée vis-à-vis du commerce, rien à regretter dans la politique qu'elle a suivie vis-à-vis des Juifs. On ne s'étonnera pas, si, malgré des efforts visibles pour rester impartial, M. S. n'a pas toujours oublié, — ni fait oublier — qu'il avait une thèse à démontrer; et ses conclusions ne sont pas toutes également sûres.

B. — L'intéressant article de M. Salvioli s'occupe d'une question plus étroite, et se place à une époque où la prohibition canonique de l'usure a pris sa forme définitive. On est porté à croire aujourd'hui que cette prohibition est absolue, et que les canonistes et les civilistes l'ont également formulée sans réserves. On s'étonne même de cette soumission, de la part d'hommes comme Bartole et Balde, qui avaient le sens des besoins pratiques, et qui vivaient à une époque et dans un milieu où florissait le commerce.

Mais les choses sont beaucoup moins simples si on les examine de près. Les canonistes n'affirmaient pas du tout l'improductivité de l'argent; ils ne présumaient pas non plus que tout contrat était usuraire : ils limitaient l'interdiction de l'usure à la seule matière du *mutuum*. Innocent IV définissait l'usure *lucrum ex mutuo*; et il faisait triompher, malgré l'opposition d'Ostiensis, l'idée que, même dans le *mutuum*, toute plus-value n'est pas usuraire, mais seulement celle qui dépasse le légitime intérêt. Sur ce terrain les civilistes ne pouvaient pas rester en arrière des canonistes. A travers les incertitudes et les contradictions inévitables qui reflètent les conflits de la doctrine traditionnelle et des nécessités pratiques, on voit s'esquisser dans la Glose, se préciser chez Bartole, Balde et Cinus de Pistoie, une distinction féconde. Pour eux, il y a deux sortes de contrats de crédit, qu'il ne faut pas confondre, le *prêt de consommation* et le *prêt de production*. Le prêt de consommation (*mutuum*), qui porte sur des choses consomptibles dont l'emprunteur devient propriétaire, ne peut être que gratuit. C'est à lui que

Digitized by Google

s'applique la prohibition canonique : car prélever une usure dans un prêt de ce genre, c'est à la fois donner et retenir ; c'est spéculer sur les besoins et la misère de l'emprunteur. Mais, à côté du *mutuum* gratuit, il existe toute une série d'autres affaires de crédit, qui sont des prêts de production, et dans lesquelles l'intérêt est légitime. Cet intérêt ne se perçoit pas *ratione mutui*, mais à raison d'un dommage subi ou d'un gain manqué (*damnum emergens* ou *lucrum cessans*).

La distinction du prêt de consommation et du prêt de production, de l'intérêt licite et de l'usure défendue, doit donner satisfaction aux besoins économiques. Reste à savoir où finit l'intérêt et où commence l'usure. Sur ce point M. S. met en relief une erreur énorme commise par tous les auteurs de la doctrine canonique de l'usure. Ceux-ci, interprétant les textes romains relatifs au taux des intérêts, avaient compris que les *usurae centesimae* étaient de 100 p. 100 par an ; ils avaient traduit *besses* par 50 p. 100, *trientes* par 33 p. 100, *quincunques* par 16,50 p. 100, etc. C'était ces taux mal compris qu'ils critiquaient, qu'ils accusaient d'immoralité, et qu'ils s'efforçaient de proscrire. Mais ils admettaient parfaitement la rémunération de l'argent prêté lorsqu'elle ne dépassait pas le *légitime intérêt*, c'est-à-dire un taux équitable et raisonnable.

Il faut savoir gré au savant historien et économiste italien de ces résultats, qui semblent définitivement acquis.

P. H.

SCHLOSSMANN (SIEGMUND). — **Praescriptiones und praescripta verba. Wider die Schriftformel des römischen Formularprozesses.** Leipzig, Deichert, p. 50 in 8°.

Cette étude technique a un intérêt général, parce qu'elle pose la question du caractère oral ou écrit de la procédure romaine à la fin de la République et au début de l'Empire. La procédure des *legis actiones* était tout entière orale. Mais la procédure formulaire, selon l'opinion presque universellement admise, comportait au moins une pièce écrite, la *formula*, c'est-à-dire ce petit programme que le magistrat délivrait au juré pour lui fixer la mission qui lui incombait. M. Kübler, dans un article publié en 1895 dans la *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, et M. Schlossmann, dans un livre sur la *Litis contestatio* (1905), se sont élevés contre ce dogme. Mais,

Digitized by Google

même après leurs démonstrations, une objection grave pouvait leur être faite : on voit parfois figurer dans la formule une petite clause qui porte le nom de *praescriptio*; les jurisconsultes disent aussi qu'on peut *agere praescriptis verbis* pour poursuivre l'exécution d'une de ces conventions qu'on a appelées contrats innommés. Si la formule pouvait comprendre des *praescriptiones*, des *praescripta verba*, c'est sans doute que cette formule était elle-même écrite. — M. Schlossmann cherche à résoudre cette difficulté. Il distingue des *praescriptiones pro actore*, les *praescripta verba* et les *praescriptiones pro reo*, l'expression *praescribere* s'expliquant différemment dans chaque cas. S'agit-il des *praescriptiones pro actore* ou des *praescripta verba ?* Dans ces deux cas *prae* se réfère à une antériorité dans le temps, non dans l'espace; et on doit entendre que ces parties de la formule ont été empruntées à certains écrits antérieurement rédigés. Les *praescriptiones pro actore* ont été empruntées à l'édit du préteur, et calquées sur les schémas qui figuraient dans l'*album*. Les *praescripta verba* sont les termes mêmes des contrats innommés que sanctionne l'action dans la formule de laquelle on les insère. — S'agit-il des *praescriptiones pro reo* ? Le mot *praescriptio* est une traduction du grec παραγραφή, dans lequel d'ailleurs l'idée d'écriture avait de bonne heure disparu.

Il n'est pas aisé de se faire une opinion personnelle sur la question débattue par M. S. On trouve, dans ce travail, comme dans tous ceux du même auteur, des suggestions ingénieuses et heureuses, jointes à des conclusions aventureuses. La question, somme toute, reste ouverte.

P. H.

WEDELL (H.). — **Das Sachen-und Vertragsrecht und die politische Organisation der Suaheli**. *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XVIII. Bd., 1905, p. 119-183.

COHN (E.). — **Der Wucher im Talmud, seine Theorie und ihre Entwicklung**. *Zeitschrift für vergleichende Rechtsw.*, XVIII. Bd., 1905, p. 37-72.

KAPRAS (J.). — **Das Pfandrecht im altböhmischen Landrechte.** Eine historische Studie. *Zeitschrift für vergleichende Rechtsw.*, XVIII. Bd., 1905. p. 1-36.

Digitized by Google

X. — LE DROIT PÉNAL

Par M. Fauconnet

V. LANZA. — **L'Umanesimo nel Diritto penale.** Palerme, Reber, 1906, p. 320 in-12.

Ce livre tient plus que ne promet le titre : il ne traite pas seulement de l'*Humanisme*, des tendances humanitaires dans le droit pénal ; c'est une analyse approfondie de la réaction pénale toute entière et une analyse féconde. Dans la mesure où les lumières de la psychologie suffisent à éclairer un processus sociologique, ce livre pénètre plus profondément dans la nature du phénomène de sanction qu'aucun autre livre récent. Malheureusement, l'auteur est presque exclusivement un psychologue : il nous annonce bien un travail ultérieur où la peine sera étudiée dans sa genèse historique; mais, sans parler des craintes que les indications données dans le présent ouvrage nous font concevoir sur cette analyse historique, la méthode qui consiste à étudier d'abord le problème d'un point de vue purement psychologique nous paraît inadmissible : elle condamne nécessairement l'auteur à méconnaître les caractères spécifiquement sociologiques des phénomènes qu'il étudie, c'est-à-dire, croyons-nous, à les déformer irrémédiablement. De fait, M. Lanza n'applique cette méthode que parce qu'il postule qu'il n'y a pas de faits spécifiquement sociaux, de conscience collective. S'il expose copieusement — au point que son livre prend souvent les apparences d'un traité de psychologie, — les théories de Ribot, de Wundt, surtout de Baldwin, c'est que ces théories lui paraissent expliquer intégralement la nature de la réaction pénale et son évolution. Sur ce point nous croyons qu'il a tort, que la peine est inexplicable, comme fait, si l'on oublie qu'elle manifeste l'activité d'une conscience qui n'est pas la conscience individuelle; mais, sous cette réserve essentielle, la contribution qu'apporte M. Lanza à la théorie de la peine nous paraît fort importante.

C'est un fait que le crime suscite une réaction : il s'agit d'analyser le contenu psychologique de cette réaction. Empruntant à Baldwin une bizarre définition du mot *sanction* (sanzione : il complesso dei moventi che danno il fondamento o

Digitized by Google

la ragione dell'azione), il distingue dans la réaction pénale trois ordres de *sanctions*, trois groupes d'éléments psychologiques, les éléments émotionnels, intellectuels et moraux; l'importance relative de ces trois composantes dans la réaction totale varie selon le développement mental : il n'y a d'abord, dans la réaction pénale, que la *sanction* émotionnelle (la sanzione dell'i impulso), à laquelle s'ajoutent, dans les phases ultérieures, la *sanction* de l'intelligence et la *sanction* éthique.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le livre de M. Lanza, c'est sa critique de l'intellectualisme et de l'idéologie où se complaît la philosophie traditionnelle du droit pénal. Il établit excellemment que la réaction pénale est un phénomène émotionnel; que, comme toute émotion, celle-ci est déterminée dans sa nature et dans son intensité par la nature de l'instinct lésé et par la grandeur de l'excitation qui le lèse, c'est-à-dire du crime; qu'elle a, comme toute émotion, une fonction protectrice; que par conséquent la peine, dans son essence, n'est pas quelque chose d'artificiel que le droit pénal puisse arbitrairement créer ou supprimer, mais une manifestation nécessaire et d'ailleurs utile, qu'il est seulement possible de canaliser et d'adapter à des fins nouvelles, à condition que des émotions nouvelles viennent se combiner avec celles qui constituent originairement la réaction suscitée par le crime. — Ces émotions originaires sont la peur et la colère : M. Lanza essaie de les définir exactement et de déterminer comment elles remplissent leur fonction protectrice; c'est en tant que manifestation de la *peur* que la peine tend à empêcher la répétition du crime par l'élimination du criminel et à jouer ainsi le rôle que la *théorie de la défense* lui assigne; c'est en tant que manifestation de la *colère* que la peine, comminée et exécutée, tend à exercer sur le criminel et sur tous les membres de la société cette *coaction*, ce rôle coercitif que lui attribue la théorie de l'*intimidation*. Il est fort difficile d'indiquer dans un résumé tout l'intérêt que présente, dans le détail, l'analyse de M. Lanza : ainsi l'effort qu'il fait pour déterminer le contenu psychologique, essentiellement émotionnel, des idées de justice et de responsabilité est tout à fait remarquable; il est infiniment rare que ces idées soient ainsi traitées comme des *réalités*, comme des forces dont il y a lieu de rechercher objectivement la nature, l'origine, la fonction. — Et de même, on suit avec confiance M. Lanza quand il étudie l'émotion *humanitaire* et qu'il la montre

Digitized by Google

venant se composer avec la peur et la colère et modifier la réaction contre le criminel au point de la rendre méconnaissable. Il est si rare que la peine soit étudiée scientifiquement, comme un fait, qu'on ne saurait signaler avec trop d'insistance les travaux qui l'étudient ainsi.

Mais plus l'analyse de M. Lanza est objective, mieux elle témoigne de l'impuissance de la psychologie à rendre compte des faits sociaux. Il a beau faire très grand le rôle des émotions sympathiques, affirmer à tout instant avec Baldwin que la pensée humaine n'est ce qu'elle est qu'en raison de la vie sociale de l'homme; pour lui, il va de soi que le crime est une lésion des instincts individuels et la sanction une réaction émotionnelle de l'individu. Or, c'est là ce que nous ne pouvons lui accorder. Si M. Lanza, au lieu d'analyser *in abstracto* « la » réaction pénale, c'est-à-dire un fait complètement indéterminé et qu'il se représente à sa guise, s'était astreint à analyser telle ou telle réaction qu'on peut *observer*, par exemple la vendetta, et surtout les sanctions proprement pénales dans les sociétés inférieures, il aurait été réduit, ou à laisser sans explication une partie des faits ou à reconnaître le jeu d'une masse de représentations et d'émotions qui n'appartiennent pas à la conscience individuelle.

Sans doute, il est vrai que la sanction est essentiellement une réaction émotionnelle, faite notamment de peur et de colère ; seulement il s'agit d'une peur et d'une colère à forme religieuse, et par conséquent collective. Même la vengeance privée est un phénomène infiniment plus complexe que ne l'imagine M. Lanza, à en juger par les allusions qu'il fait à cette institution. Mais surtout les sanctions des interdictions religieuses, véritable forme originaire de la peine, sont tout autre chose qu'une manifestation de la peur et de la colère animales. La fonction expiatrice de la peine, que M. Lanza relègue tout à fait à l'arrière-plan, est essentielle et prépondérante. Que M. Lanza rejette, en les jugeant sévèrement, les théories philosophiques qui, d'une façon purement verbale, prétendent révéler le fondement de la justice expiatoire, rien de mieux. Mais il est infidèle à sa propre méthode quand il méconnaît que la peine est, dès l'origine, expiatoire et quand il néglige, ou à peu près, d'analyser et d'expliquer ce caractère et cette fonction. — M. Durkheim a, dans sa *Division du Travail*, établi lui aussi que la peine est une réaction émotionnelle; mais entre l'analyse, d'ailleurs sommaire, qu'il en

Digitized by Google

donne et celle de M. Lanza, il y a la même différence qu'entre les théories du sacrifice ou de la magie qu'a proposées l'École anglaise d'anthropologie religieuse, et celles qui ont été présentées dans l'Année sociologique. Avec M. Lanza, l'étude de la peine cesse d'être une dialectique ayant pour objet de purs concepts; mais elle n'est qu'incomplètement objective, puisqu'elle ne considère, dans le phénomène social de la peine, que ce qui l'apparente à des phénomènes de la conscience individuelle, en négligeant en lui ce qui est spécifiquement social : négligence d'autant plus regrettable qu'elle est inconsciente.

Si nous en avions la place, nous pourrions relever, sous les mêmes réserves, tout ce qu'il y a d'intéressant dans les deux chapitres ultérieurs, où M. Lanza montre quels sont les éléments intellectuels, puis moraux, dont l'intervention rend progressivement plus complexes la nature et la fonction de la réaction pénale. L'esprit de la doctrine se marque clairement dans les trois *lois tendances* (*leggi tendenze*) à laquelle elle aboutit : la réaction pénale tend à devenir impersonnelle ; la peine tend à s'individualiser (et à devenir un moyen pour la rééducation du criminel); enfin la pénalité tend à devenir moins douloureuse et moins effrayante. A l'énoncé de ces trois lois, M. Lanza rattache des indications qui, pour la pratique, sont tout à fait heureuses ; avec beaucoup de clairvoyance, il démêle ce que la peine doit nécessairement rester et ce qu'elle peut progressivement devenir. Il est remarquable, — et cela, croyons-nous, corrobore nos critiques, — que la méthode psychologique de l'auteur soit beaucoup moins en défaut quand il s'agit des formes de la pénalité propres aux sociétés les plus élevées en civilisation ; notre conscience individuelle atteint, en effet, assez facilement les caractères que les institutions pénales perdent ou acquièrent autour de nous, dans les sociétés où nous vivons. Tandis qu'elle ignore complètement les sources lointaines de ces institutions, sources que seule l'étude de sociétés très différentes des nôtres peut nous permettre d'atteindre.

J. MAKAREWICZ. — **Einführung in die Philosophie des Strafrechts auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage.** Stuttgart, Enke, 1906, p. XII-452, in-8.

Au prix d'un travail considérable, l'auteur fait une tenta-

Digitized by Google

tive méritoire pour rapprocher deux disciplines qui s'ignorent trop souvent l'une l'autre, l'ethnologie juridique et la philosophie du droit pénal. Les problèmes qu'il aborde, — nature du crime et de la peine, nature et limites de la responsabilité, — sont ceux-là mêmes que résolvent, suivant une méthode purement dialectique, les Introductions du droit pénal ou les Philosophies du droit pénal qu'on publie surtout en Allemagne. Seulement, M. Makarewicz prétend appuyer ses théories, ses prévisions et ses projets de réforme sur l'histoire comparée des institutions et sur les lois de l'évolution du droit pénal. Son information est étendue : beaucoup de faits sont réunis, et sur quelques points des indications originales ont été données (cf. p. ex. sur le crime de trahison, p. 125 sqq.). Et surtout les idées émises depuis quelques années sur l'origine du crime et de la peine ont été mises à leur place dans une exposé d'ensemble et la matière de la philosophie du droit pénal répartie dans des cadres nouveaux élaborés au contact des faits. Ce sont là des services importants que rend M. Makarewicz ; sous bien des rapports son livre ressemble à celui de Westermarck (cf. ci-dessus, p.) et présente un intérêt du même genre. — Mais il y a trop d'analogie entre les recherches de notre auteur et celles que nous appelons sociologiques pour que nous laissions passer son livre, précisément parce qu'il n'est pas négligeable, sans marquer nettement par où son dessein se distingue du nôtre.

Le chapitre I définit la philosophie du droit en général, du droit pénal en particulier. Il s'agit de déterminer, en s'appuyant sur la connaissance de ce qui a été, la direction de l'évolution, ce qui doit être et ce qui peut être ; ou encore de découvrir, par l'histoire universelle du droit pénal, son essence et l'idéal vers lequel il tend. Pour la pratique, la détermination de l'idéal nous fournit un criterium qui permet de juger les institutions et d'apprécier la valeur des réformes ou des interprétations juridiques, de distinguer entre ce qui est progressif et régressif. On ne peut pas reprocher à M. Makarewicz de ne pas savoir ce qu'il fait ni où il va : lui-même présente sa méthode comme une combinaison de la méthode de la *Vergleichende Rechtswissenschaft* avec celle du droit naturel. Dans le droit naturel, totalement étranger à l'esprit historique, il introduit l'idée d'évolution, et, grâce à la connaissance de l'histoire universelle, il peut échapper au *subjectivisme* dont le droit naturel est vicié.

Digitized by Google

Et, en effet, ni la négation de l'évolution, ni la méthode *a priori* ne sont essentielles au droit naturel ; et l'anthropologie juridique de Post et de beaucoup de ses successeurs n'est qu'un droit naturel *a posteriori* et évolutionniste. Il y a droit naturel partout où un système d'institutions est considéré comme l'expression des tendances psychologiques universelles de l'individu humain et des conditions psychologiques universelles de la vie sociale. Ce qu'apporte de nouveau la philosophie évolutionniste, c'est l'idée que la *nature humaine*, et par suite le système d'institutions qui l'exprime, se réalise peu à peu dans le temps. Pour M. Makarewicz il y a en quelque sorte deux *natures* humaines, celle des *peuples de nature* qui explique la forme primitive des institutions et tout ce qu'elles ont de grossier et d'absurde et l'autre, la nature humaine de l'avenir, qui s'exprimera dans un droit que nous entrevoyons seulement comme un idéal ; et l'évolution, c'est le passage continu, dans le temps et à travers les vicissitudes historiques, de l'une de ces deux natures à l'autre et d'un système juridique primitif à un système *idéal*. La détermination *a posteriori* de la loi d'évolution tend donc au fond au même but que la déduction du droit naturel.

Ce que nous entendons par sociologie juridique est tout autre chose. Il nous paraît que ce qui doit être recherché, ce sont les relations nécessaires des institutions avec les conditions sociales dans lesquelles elles apparaissent, changent et disparaissent. Nous cherchons les lois d'un déterminisme sociologique suivant lequel les institutions juridiques se lient nécessairement aux institutions juridiques, le droit d'une société à sa religion, à son organisation économique et, en définitive, à sa structure ; — au lieu de poursuivre la loi d'évolution selon laquelle s'accomplissent les destinées de l'humanité se cherchant elle-même et se réalisant peu à peu. Et quand il s'agit d'applications pratiques, notre attitude diffère également. Il ne nous paraît pas qu'en prolongeant par la pensée la ligne d'évolution suivie par l'humanité (à supposer que cette ligne ait été déterminée dans une formule simple), on puisse prévoir rationnellement ce que sera, ce qu'il faut tâcher que soit l'avenir. Nous demandons qu'on recherche quelles sont les conditions d'apparition, de transformation, de disparition, quelle est la fonction utile de l'institution qu'on déclare caduque ou souhaitable ; bref, qu'on juge de la valeur de la possibilité des réformes par

Digitized by Google

rapport à une société d'un type déterminé et en raison de ce qu'on sait de la structure de ce type et des lois de sa vie.

Et sans doute, M. Makarewicz applique souvent en fait la méthode que nous défendons. Nous pourrions relever toute une série de petites monographies, ou de critiques des doctrines antérieures qui sont inspirées de l'esprit que nous voudrions voir régner dans la science. C'est qu'entre la *Vergleichende Rechtswissenschaft* et ce que nous appelons la sociologie juridique, il n'y a pas de solution de continuité et que la première s'achemine vers la seconde. Mais le sentiment du relativisme et du déterminisme sociologiques n'apparaissent chez M. Makarewicz, comme chez beaucoup d'autres, qu'à propos des problèmes particuliers, au contact direct des faits ; il n'influe pas, ou il influe fort peu sur la philosophie générale. Entre la méthode d'enquête sociologique caractérisée (p. 24) avec une assez grande netteté et les conclusions générales de la doctrine, il n'y a pas, nous semble-t-il, de liaison logique ; la recherche sociologique reste en quelque sorte extérieure à la philosophie du droit pénal qui s'y superpose; elle n'en est pas la source. L'impression d'ensemble que laisse le livre, c'est qu'il exprime la philosophie, très raisonnable, mais très largement subjective, d'un homme qui sait beaucoup et que la pratique de l'histoire et de l'ethnologie a affranchi de beaucoup de préjugés.

Le chapitre II est un effort pour définir le crime et la peine par rapport aux faits sociaux en général et aux autres formes d'infractions et de sanctions en particulier. C'est, en somme, toute une théorie de la moralité appuyée sur une série de définitions qui constituent toute une sociologie générale. Le dessein général de ce chapitre est excellent. Sous certaines réserves, nous croyons à la fécondité d'indications comme celles qui sont données sur la nature des normes et des sanctions (p. 44-80), sur les défauts de la théorie du *délit naturel*, sur le crime de trahison, dans lequel M. Makarewicz voit le crime fondamental, l'acte antisocial par excellence (p. 122-135). Seulement, comme il serait facile de battre en brèche toutes les définitions générales qui ouvrent le chapitre et de montrer tout ce qu'il y a de superficiel et d'a priori dans cet utilitarisme, dans ce déterminisme mi-économique, mi-religieux dont M. Makarewicz s'inspire pour fixer le critère à l'aide duquel il classe les sociétés (p. 24-25), bref, dans toute cette philosophie de la société ! Quelle conception de la reli-

Digitized by Google

gion trahissent, de la part d'un homme qui a étudié l'ethnologie, des phrases comme celle-ci : « Au plus bas degré (de l'échelle sociale), les représentations religieuses peuvent se ramener à une anxiété générale, à un sentiment d'effroi devant la violence des phénomènes naturels et devant l'énigme de la mort; on pourrait nommer cette époque la période de la sauvagerie irréligieuse ! »

Le chapitre III (l'Évolution du crime) est un curieux mélange d'indications qui marquent les résultats de la recherche comparative et de thèses ou de classifications où l'on reconnaît l'influence d'idées que l'étude des faits n'a pas touchées. M. Makarewicz y indique fortement que le crime est une lésion de la société, non de l'individu ; que l'homicide et le vol ne sont pas les premiers crimes punis ; que c'est au contraire un problème que de savoir comment la société en est venue à prohiber l'homicide et le vol. Et il n'est pas indifférent que ces propositions soient présentées comme désormais acquises ; il n'y a pas beaucoup de livres auxquels, de préférence à celui-ci, on pourrait renvoyer le lecteur qu'on voudrait instruire de ces choses. M. Makarewicz distingue trois phases dans l'évolution du crime : dans la première, les intérêts de la société se confondent avec ceux des *plus forts*, des chefs, le crime c'est l'attentat aux prérogatives des chefs; dans la seconde, le crime se confond avec le péché, c'est l'offense faite aux dieux ; dans la troisième, enfin, le crime est l'acte nuisible à la société désormais capable de se penser elle-même comme un être distinct, sans se confondre avec ses chefs ni avec les fantômes religieux nés de son imagination. Dans ces cadres, — que nous croyons d'ailleurs largement arbitraires, — M. Makarewicz groupe et interprète les faits d'une manière souvent intéressante : ce qui est relatif au rôle des vieillards, à l'évolution du vol (p. 145, 149 sqq.), un certain nombre des observations sur le tabou (p. 164 sqq., 198 sqq.), tout le passage où sont étudiées les *paix* et la genèse de la prohibition de l'homicide (p. 179 sqq., 198 sqq.), mériterait d'être relevé; l'auteur s'y montre informé et sa doctrine est instructive.

Mais, dans ce même chapitre, comment M. Makarewicz peut-il, sans s'apercevoir qu'il viole le principe fondamental de la méthode inductive, exposer comme il le fait la genèse de la religion qui, « comme chacun sait », dérive du culte des ancêtres, et révéler en passant comme s'il ignorait tout à fait

Digitized by Google

la complexité des faits et la difficulté du problème, l'origine du totémisme et du tabou (p. 155 sqq., 161, 164); comment ne s'aperçoit-il pas qu'il fait, aux doctrines qui ont établi le caractère religieux de la criminalité primitive, une concession purement apparente, quand il vient *plaquer*, si j'ose dire, la religion sur un droit pénal constitué en dehors de toute représentation religieuse, de telle sorte que, même dans la seconde phase, dite religieuse, le droit pénal n'est religieux qu'à la surface et par accident? Si la sociologie consiste, comme nous le croyons, à rejeter les prénotions, à reconnaître que nous ignorons la véritable nature des faits sociaux et par exemple de la religion et de ses rapports avec la morale et avec le droit, à essayer enfin lentement et prudemment, de constituer au contact des faits de nouvelles notions, alors, en dépit de tous ses mérites, il y a loin d'un livre comme celui de M. Makarewicz à l'œuvre d'un sociologue.

Nous nous répéterions en examinant du même point de vue les chapitres suivants. Nous signalerons seulement ce qui en fait l'intérêt.

Le chapitre IV (l'Evolution de la peine) a le très grand mérite d'enregistrer, comme définitivement acquise, la doctrine qui refuse de voir dans la vengeance privée et dans la composition l'origine de la peine. La vengeance privée est seulement un équivalent pénal (*Strafsurrogat*) ; et c'est assez tard que la société, en la règlementant, la fait entrer dans le droit pénal proprement dit et lui permet ainsi d'exercer une influence sur l'évolution de la peine. La peine est essentiellement une réaction sociale : dans l'analyse qu'il fait de cette réaction, M. Makarewicz y distingue trois éléments : la vengeance sociale proprement dite, les peines « *patriarcales* » et l'élément *social*. Nous ne pouvons pas lui accorder que ce dernier élément soit d'importance secondaire, ni que l'influence de la religion sur la peine se réduise à lui donner, à une certaine phase de l'évolution, *einen sakralen Beigeschmack;* mais, sous cette réserve fondamentale, nous voyons dans ce chapitre la première tentative importante d'un dénombrement méthodique des diverses réactions dont la peine est la résultante. L'idée que c'est la variation de l'importance relative de ces diverses réactions élémentaires dans la réaction totale qui donne à la peine des caractères différents dans les différentes sociétés, est une idée féconde.

Le chapitre V étudie la formation d'un droit pénal interna-

Digitized by Google

tional ; les sociétés inférieures traitent le plus souvent l'étranger en ennemi ou tout au moins ne lui reconnaissent pas de droit. Comment en sont-elles arrivées à le protéger et à punir des crimes qui ne les lèsent pas directement ? Le sujet est du plus haut intérêt : M. Makarewicz a au moins le mérite de le poser.

Le chapitre VI traite de l'évolution de la responsabilité, de la responsabilité collective à la responsabilité individuelle d'une part, de la responsabilité objective à la responsabilité subjective de l'autre. Les explications proposées de la responsabilité collective nous paraissent négliger ce qui est essentiel, la contagion de la faute religieuse ; mais, sauf dans le livre récent de M. Westermarck, le problème n'avait jamais été abordé méthodiquement ; il faut savoir gré à M. Makarewicz d'avoir aussi distingué des cas très différents que l'on confond toujours ; sur la responsabilité des *personnes morales* en droit contemporain, par exemple, il fait des remarques parfaitement justes. Le principal intérêt du chapitre est dans les monographies, trop exclusivement juridiques malheureusement, sur la question de la *complicité*, qui est fortement rattachée à celle de la responsabilité collective et sur celle de la *tentative*, rattachée à l'étude de la responsabilité objective. — Dans tout ce qui concerne le passage de la faute objective à la faute subjective, il y aurait bien des idées intéressantes à relever, mais des idées de détail : dans l'ensemble, la doctrine manque de netteté.

G. GLOTZ. — **Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque.** — Paris, Hachette, 1906, p. 303 in-16.

M. Glotz réunit dans ce volume des articles qui ont paru antérieurement, soit dans diverses revues, soit dans le Dictionnaire de Daremberg et Saglio : l'Ordalie, résumé d'un livre analysé dans l'*Année Sociologique* (tome VIII, p. 480) ; le Serment ; l'Exposition des enfants ; la Marine et la Cité de l'épopée à l'histoire, intéressante contribution à l'étude des naucraties athéniennes rapprochées des cadres de l'administration maritime dans la cité homérique ; les Jeux olympiques ; l'Étude du droit grec, indications sur l'intérêt sociologique de cette étude, à rapprocher de l'article de Hitzig, *Die Bedutung des altgriechischen Rechts für die vergleichende Rechtswissenschaft* (*in* Zeitschr. für vergleich. Rechtsw., XIX. Bd., 1906, p. 1 sqq.).

Digitized by Google

Le principal article, sur la Religion et le droit criminel, est inédit, mais il n'est qu'une exposition, fort élégante d'ailleurs, des idées générales contenues dans le grand ouvrage de l'auteur sur *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (cf. *Année sociologique*, t. VIII, p. 405).

M. Glotz enseigne que le droit sort de la religion et reste longtemps en rapport avec elle. Mais la religion n'a pas, dit-il, en Grèce, la même influence qu'ailleurs ; on n'y connaît pas le formalisme étroit et le sacerdoce ne confère pas une forte autorité sociale. La pensée grecque, active et tournée vers l'action, entraîne, sous l'influence des besoins nouveaux, le droit dans des voies nouvelles. Longtemps, la religion peut s'élargir et satisfaire les aspirations nouvelles. Mais un moment vient où le respect du passé arrête la religion dans son adaptation progressive : longtemps bienfaisante, son influence sur le droit se restreint à mesure que le droit prend conscience de son utilité propre; il se sépare d'elle et même s'y oppose ; il ne reste plus alors dans le droit que des résidus stériles de religion.

Telles sont les thèses essentielles, présentées *in abstracto* : elles sont justifiées ainsi qu'il suit. Originairement le droit sort de la religion : la solidarité domestique, dans laquelle M. Glotz voit, comme on sait, le phénomène essentiel qui commande tout le droit grec archaïque, est liée à la religion de la famille; la θέμις, droit intrafamilial, est l'expression de cette religion ; et la δικη, qui préside aux relations interfamiliales, emprunte elle aussi, à un animisme grossier il est vrai, un caractère religieux. Une premiere évolution se produit, au cours de laquelle le parfait accord du droit et de la religion se maintient : la solidarité plus large de la cité vient limiter la solidarité étroite de la famille; les rapports interfamiliaux prennent un caractère juridique et moral nouveau, par une transfusion constante de la θέμις dans la δικη. Pendant le moyen âge hellénique, alors que s'accélère la dissolution du γένος sans que la cité réussisse encore à assurer son autorité, il y a rupture entre le droit et la religion ; celle-ci progresse, celui-là recule : à l'anarchie de fait, la religion oppose une conception idéale de la justice, non plus familiale mais civique et même nationale. La religion *fait l'interim*, jusqu'à ce que le droit nouveau, qui s'élabore en mêmetemps que la cité grandit, soit en état de remplacer le vieux droit des γένη qui tombe en ruines Il y a là, suivant M. Glotz, une loi historique ; il rappelle le

Digitized by Google

rôle de Moïse et de Mahomet. L'instrument à l'aide duquel la religion agit sur le droit et tend à le moraliser, c'est la doctrine de la souillure; le meurtre du membre d'un γένος par celui d'un autre γένος devient un péché à l'expiation duquel tout le monde, et non plus seulement le γένος de la victime est intéressé. Cette action que la religion exerce alors sur le droit est si profonde que le droit pénal classique en porte encore la marque : la procédure reste, dans une large mesure, rituelle, le jugement a toujours des caractères qui le font ressembler à un oracle, la répression divine s'associe à la répression humaine, supplée à son insuffisance. Mais quand la cité est souveraine, et surtout quand la démocratie triomphe, le droit entre dans des voies nouvelles, pendant que la religion s'immobilise; le droit devient essentiellement laïque, rationnel, progressif, tandis que la religion conservatrice dégénère en superstitions ou inspire des doctrines qui n'ont plus d'influence sur l'action. M. Glotz avait antérieurement cherché à établir comment la responsabilité était devenue individuelle en droit positif à Athènes, tandis que la religion maintenait le principe de la responsabilité collective. Ici il montre comment le droit ne conserve certaines formes d'origine religieuse, l'imprécation, le serment, qu'en leur donnant un contenu nouveau, purement laïque.

Il n'y a pas lieu de revenir ici sur les réserves que M. Durkheim a dû formuler au sujet de toutes ces théories, la première fois que M. Glotz les a exposées (cf. *Année sociologique*, loc. cit.). Dans ces *Études*, cependant, où l'érudition tient moins de place, où les idées générales sont mieux en lumière, les défauts sont plus choquants, surtout cette espèce d'idolâtrie que l'auteur professe à l'égard de la Grèce, en particulier d'Athènes, et qui émousse assurément son sens sociologique : il semble trop qu'il croie à une justice et à une vérité absolues vers lesquelles les Athéniens, grâce à leur individualisme et à leur rationalisme miraculeux, auraient orienté l'humanité.

Mais ce qui est plus grave, c'est la manière même dont M. Glotz pose le problème des rapports de la religion et du droit pénal. Il est encore asservi au préjugé qui consiste à voir dans la religion « des préjugés », « la superstition des rites et des formules » (p. 2 et 3). L'idée ne lui vient pas que la religion exprime, en termes étranges sans doute pour l'esprit positif, des réalités; il ne se demande pas ce qu'il y a sous une croyance comme la croyance à la contagion de la

Digitized by Google

souillure, de quel fait *réel* cette croyance est la représentation. Et non seulement ce rationalisme étroit rend les phénomènes religieux inintelligibles — pourquoi la doctrine de la souillure s'établit-elle à point nommé pour rendre des services juridiques et moraux? — mais le problème des rapports de la religion et du droit perd toute importance sociologique. Si la religion est un ensemble d'absurdités, l'influence qu'elle exerce sur le droit pénal est purement accidentelle : à un moment, une idée bizarre comme celle de la souillure a sur lui une action favorable, à un autre moment elle le paralyserait s'il ne savait pas s'en affranchir. Le vrai problème est tout autre : qu'y a-t-il de religieux dans le droit pénal, quel rapport y a-t-il entre la manière dont une société exprime sa nature dans son système religieux d'une part, dans ses institutions pénales de l'autre? Si M. Glotz se faisait de la religion l'idée que nous essayons d'en donner ici, il n'y a pas une de ses thèses essentielles qu'il ne fallût remanier ou tout au moins transposer, et beaucoup de questions en outre se poseraient à lui, qu'il ne soupçonne même pas. Et ses précieuses recherches seraient alors, croyons-nous, infiniment plus fécondes.

M. HANDELSMAN. — **Die Strafe im polnisch-schlesischen Rechte im 12. und 13. Jahrhundert.** *Zeitschr. für vergleichende Rechtsw.*, XVIII. Bd., 1905 p. 225-265.

Depuis le milieu du XIIe siècle, l'empire polonais est formé de principautés qui ont leur vie juridique propre; l'historien doit donc étudier le droit de chacunes d'elles pour préparer un tableau d'ensemble du droit polonais à cette époque. Tel est le but de la monographie, écrite par M. Handelsman dans le séminaire de M. Kohler, sur le droit pénal silésien des XIIe et XIIIe siècles.

Nous y saisissons les institutions pénales au moment où le système de la vengeance privée achève de disparaître devant la répression publique, non sans la marquer fortement de son empreinte. Jamais, à notre avis, l'analyse de ce phénomène, qui s'observe dans une foule de sociétés, n'a été poussée assez loin : on se contente de formules un peu simplistes. Une bonne étude de la matière aurait cependant un vif intérêt, en particulier pour la théorie de la prohibition de l'homicide. M. Handelsman n'entre pas dans cette étude, mais il a très

Digitized by Google

soigneusement marqué le caractère complexe de la réaction pénale.

La peine porte, dans les textes, à la fois les noms de *pœna, culpa, vindicta, justitia*. Elle est encore une vengeance privée : quelques cas, très rares d'ailleurs, de vengeance, se produisent encore ; mais surtout ce sont les vengeurs qui exercent la poursuite, qui peuvent l'arrêter en pardonnant, en faveur de quoi le pouvoir public exige une composition des coupables avant de leur faire grâce. En même temps, la peine est la sanction d'un crime public; le crime est un attentat aux droits du prince, à la paix publique, il excite la colère de Dieu; c'est au nom de Dieu et de la paix que le prince poursuit le criminel, ennemi public. Et néanmoins la peine reste si bien une vengeance privée dont le prince est l'exécuteur qu'il paraît normal que le fils du condamné exécuté songe à le venger sur le prince lui-même. Subsidiairement, l'influence de l'Église s'exerce pour faire de la peine une pénitence et un remède moral.

La peine capitale est encore, à l'état presque pur, la mise hors la loi : l'exil et la mort sont peines équivalentes; l'exil est un moyen de fuir la mort, la mort la sanction de la rupture de ban : mais seule l'autorité publique, et non plus les particuliers, exécute le cas échéant la sentence capitale. La confiscation accompagne la mise hors la loi. Mais la peine capitale est rachetable. Le rachat est de droit, en quelque sorte, bien que le taux reste tout d'abord à l'arbitraire du prince; avec le temps un tarif fixe s'établit. L'Église a favorisé cet adoucissement de la peine; elle combat en principe la peine de mort qui ne laisse pas au coupable le temps de se repentir; des raisons d'ordre économique agissent dans le même sens. A côté du rachat figure la commutation de la peine capitale en servitude pénale.

On trouvera dans cet article des renseignements sur les sources, un tableau des peines, quelques faits de responsabilité variant avec la situation sociale et de responsabilité collective des unités territoriales.

J. KOHLER. — **Das chinesische Strafgesetzbuch.** *Zeitschr. für vergleichende Rechtsw.* XVIII. Bd., 1905, p. 184-224.

A l'instigation de M. Kohler, l'interprète allemand à Tsingtau, M. H. Mootz, entreprend une traduction intégrale du *Ta-*

Digitized by Google

tsing-lu-li, le code pénal chinois dont Staunton, au début du XIXe siècle, a traduit seulement la partie la plus ancienne, *Lu*. Ce sera là un document infiniment précieux pour la science du droit comparé. Le fragment publié se rapporte au brigandage.

MARUCCI. — **La nuova filosofia del diritto criminale**. Roma, Loescher.

BRUNO STERN. — **Positivische Begründung des philosophischen Strafrechts**. Berlin, Walther.

PABST. — **Die allgemeinen Lehren des Strafrechts**. Halle, J.-M. Reichardt.

J. KRESMARIK. — **Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Turkei**. Leipzig, Brockhaus.

L. CRÉMAZY. — **Le code pénal de la Corée**. Séoul, imprimerie Hodge.

UGO CONTI. — **La pena e il sistema penale del codice italiano**. Milano, Societa editrice libraria.

F. VON LISZT. — **Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge**. Berlin, Guttentag.

XI. — LA RESPONSABILITÉ CRIMINELLE

Par M. FAUCONNET

C. MERCIER. — **Criminal Responsibility**. Oxford, Clarendon Press, 1905, p. 232 in-8°.

Le premier chapitre, dans lequel l'auteur pose le problème qu'il veut traiter, est une excellente leçon de méthode : il est rare que la notion de la responsabilité *réelle* soit déterminée avec autant de netteté. La responsabilité, c'est la qualité d'être justement passible d'une punition, le mot justement se référant au jugement qu'énonce, en dehors de tout parti pris doctrinal, l'homme qui représente l'opinion qui prévaut aujourd'hui, dans la société où nous vivons. Conformément à cette opinion, il faut entendre par punition une réaction essentiellement rétributive, intimidatrice et réformatrice seulement d'une façon secondaire. « Une personne est tenue pour res-

Digitized by Google

ponsable quand l'opinion publique éclairée de son temps et de son pays demande qu'une souffrance lui soit infligée en retour de la douleur qu'elle a elle-même infligée. » Le problème de la responsabilité, dit M. Mercier, consiste à déterminer dans quelles circonstances cette opinion publique demande qu'il y ait peine. Qui doit-on punir ? Cela revient à demander : quelles sont les conditions dans lesquelles nous ressentons ce malaise qui ne peut être apaisé que par l'infliction d'une peine ? — Ces conditions sont exprimées par la formule : il faut qu'un *acte* ait été commis qui soit *mal*. Mais qu'est-ce que c'est qu'un *acte*, et qu'est-ce que c'est *malfaire* (wrong-doing) ? Ce sont là des problèmes que, seule, la psychologie scientifique, aidée de la psychiâtrie, peut résoudre. Le centre du livre est occupé par l'analyse des deux notions d'*acte volontaire* et de *malfaire*, à laquelle s'enchaîne naturellement l'étude des conditions morbides dans lesquelles l'aptitude à agir volontairement ou à mal faire disparaît, étude qui seule peut faire connaître dans quelles conditions psychologiques la responsabilité est pleine et entière. Les résultats de la recherche sont exposés avec beaucoup de netteté p. 152 et chapitre VII. La fin du livre, outre des propositions pratiques, contient une discussion des réponses faites par les tribunaux aux questions posées en 1843 par la chambre des Lords sur les conditions légales de la responsabilité.

Le problème de la responsabilité est psychologique. Cette formule de M. Mercier est équivoque. S'il s'agit de rechercher pourquoi nous réclamons aujourd'hui, dans nos sociétés européennes, que telles conditions soient remplies pour qu'il y ait responsabilité, cette recherche est essentiellement sociologique. En effet, les exigences de la conscience à cet égard ne dépendent pas de la structure universelle de l'esprit humain individuel, puisque ces exigences varient d'une société à l'autre. Ce qui est vrai (en gros tout au moins), c'est que nous ne voulons punir, aujourd'hui, que si le patient satisfait à certaines conditions psychologiques. Le problème qui est psychologique, c'est la détermination exacte de ces conditions. Pour être imputable, nous exigeons, par exemple, que l'acte (en général) soit *intentionnel*. Mais qu'est-ce qu'un acte intentionnel ? Le sens commun le *sent* assez justement dans les cas normaux ; mais seul le psychologue professionnel — qui est nécessairement un psychiâtre — peut l'exprimer en termes définis et juger des cas difficiles. Les livres des aliénistes

Digitized by Google

et des psychologues peuvent nous servir, dans la pratique, à adapter notre conduite, aussi exactement que le permet l'état actuel de la science, aux exigences de notre conscience morale ; la science nous aide à déterminer avec précision les conditions dans lesquelles nous voulons qu'il y ait peine et à juger si ces conditions sont remplies. Spéculativement, ces mêmes livres peuvent nous permettre de donner une formule plus rigoureuse des *desiderata* de notre conscience morale : M. Mercier, par exemple, attache à la formule : tel acte est intentionnel, un sens beaucoup plus précis que le vulgaire.

Mais le problème de la responsabilité, — problème essentiellement sociologique, — est d'un tout autre ordre. Ces *desiderata* de la conscience, il faut les expliquer, à la fois dans ce qu'ils ont de commun et dans ce qu'ils ont de variable chez les diverses sociétés. Ici naturellement la psychiâtrie et même la psychologie normale sont incompétentes. Mais il y a plus : ces *desiderata* sont partiellement inconscients ; ce sont des états de la conscience collective, essentiellement affectifs. Il faut se garder, en les formulant, de les déformer. Seule l'étude de leur genèse et de leur évolution peut permettre non seulement de les comprendre, mais même de les *décrire*, tels qu'ils existent dans la société où nous vivons. Il faut que le sociologue se défie, en un certain sens, des suggestions de la psychiâtrie. Pour un aliéniste qui garde, comme M. Mercier, le sentiment de ce qu'est, dans la réalité sociale, la responsabilité, cent autres le perdront complètement. Il y a là un chevauchement des problèmes les uns sur les autres qui explique bien des erreurs et la stérilité de bien des discussions.

Le livre de M. Mercier est très bien fait. Si nous faisons, à son propos, ces observations qui ne se rapportent à lui que très indirectement, c'est pour expliquer à la fois pourquoi nous n'entrons pas dans l'analyse détaillée de ce genre d'ouvrages, et pourquoi cependant nous ne les passons pas tout à fait sous silence.

B. ALIMENA. — **Note polemiche intorno alla teoria dell imputabilita**. Naples, Luigi Pierro, 1906, p. 35 in-8°.

Nous avons donné (t. III, p. 428) une analyse étendue du principal ouvrage d'Alimena. Ces notes sont une réponse aux critiques que lui a adressées Puglia, au nom de l'École d'an-

Digitized by Google

thropologie criminelle (*Di alcuni recenti dottrine intorno alla responsabilita penale*, dans la *Scuola positiva*, XIV). Alimena y proteste fortement contre l'habitude, qu'ont Ferri et ses disciples, d'exclure « du positivisme » et de flétrir du nom de « métaphysique » toute doctrine qui fait une place aux idées traditionnelles de peine et de responsabilité. En quoi il a pleinement raison : c'est l'École anthropologique qui, en méconnaissant que les droits pénaux sont eux aussi des *faits* qui obéissent à des lois, manque gravement au principe de la méthode positive. Voilà pourquoi nous avons signalé une manifestation de l'esprit positif dans les efforts faits par la *Terza scuola* pour ébaucher une théorie sociologique des institutions pénales.

Mais, cela dit, force nous est bien de reconnaître que cette théorie, dont Alimena sent si justement la nécessité, reste chez lui bien embryonnaire, et l'on s'explique assez qu'elle apparaisse à ses adversaires comme une concession irrationnelle aux préjugés qu'ils combattent, et non comme une réaction scientifique contre des erreurs qu'ils ont commises. Dans cette brochure, où seules les idées directrices sont indiquées, on voit bien qu'Alimena pressent certaines vérités plutôt qu'il ne réussit à les dégager.

Il a le sentiment d'abord que les institutions pénales sont autre chose qu'une survivance que maintiendraient seules, contre les critiques de l'*École italienne*, les superstitions métaphysiques et morales ; il cherche à déterminer la nature de la peine comme phénomène nécessaire de réaction sociale, et aussi la fonction utile qu'elle remplit (cf. des formules assez nettes p. 10 et 13). Seulement, faute d'une analyse sociologique suffisante, cette thèse se distingue mal de certaines théories syncrétiques auxquelles s'attaque la critique de Ferri ; Alimena n'est pas assez dégagé lui-même de certaines idées chères aux anthropologistes pour pouvoir défendre fortement contre eux sa position.

De même, il a le sentiment que la notion de responsabilité morale n'est pas, comme l'enseigne Ferri, une fantasmagorie, une idée absurde liée à l'absurde croyance au libre arbitre ; mais que cette notion répond à une réalité et que, même du point de vue déterministe, il y a lieu de tenir compte de la différence que fait la conscience morale entre le responsable et l'irresponsable (cf. p. 21 et 23-26). Seulement, il prête le flanc à toutes les objections, je dirais presque à toutes les

Digitized by Google

suspicions, en laissant croire que ce concept de responsabilité est une sorte de mystère que nous ne pouvons sonder (e dobbiamo accettarlo, anche quando ce ne sfugga il fondamento... p. 24) et dont nous devons faire usage bien que nous ne le comprenions pas.

Bref, pas plus aujourd'hui qu'en 1899, nous ne trouvons chez Alimena cette théorie sociologique de la peine et de la responsabilité que nous cherchons ; mais, comme alors, nous lui faisons un mérite de protester, non pas au nom de la tradition et du sentiment contre les conclusions hardies de l'*École italienne*, mais au nom de la science *positive* contre la critique par trop simpliste que cette école fait de certaines institutions.

G. MORACHE. — **La responsabilité. Etude de socio-biologie et de médecine légale.** Paris, Alcan, 1906, p. IV-275 in-12.

L'auteur rêve d'une justice vraiment juste, miséricordieuse, jugeant moins le fait que le criminel, ne punissant que quand il n'y a pas moyen de faire autrement et se préoccupant alors de rendre la peine utile au condamné lui-même. Il s'en faut que le règne de cette justice soit venu. Par ignorance, on commet encore aujourd'hui des crimes de lèse-humanité comme au temps de la question préparatoire et des procès de sorcellerie ; on punit encore des irresponsables parce qu'on ne connaît pas toutes les circonstances qui limitent ou annihilent la responsabilité. Seule l'étude de la « biologie sociale » peut permettre au magistrat d'en tenir compte comme la raison l'exige; les magistrats criminalistes devraient recevoir une éducation technique dont ce livre serait en quelque sorte le programme.

Il y est traité successivement de l'hérédité, du milieu cosmique, de la race, de l'âge, de l'éducation, de l'alcoolisme, des intoxications les plus communes, de l'hypnose, de l'hystérie et de l'épilepsie, du sexe, des diverses formes d'aliénation et de folie. Toutes ces conditions d'irresponsabilité rentrent d'ailleurs dans la notion générale de déchéance physique, déchéance qui diminue la résistance de l'individu aux agents de pathogénie morale et qui est due, en dernière analyse, à la misère.

S'il était mieux composé, plus précis, mieux écrit, ce livre,

Digitized by Google

qui témoigne de beaucoup de bon sens, de modération et de générosité, serait un bon travail de vulgarisation. Mais l'analyse de la notion juridique de la responsabilité et des notions connexes y est proprement nulle.

Malgré leur titre, de pareils ouvrages ont en réalité bien peu rapport au problème de la responsabilité ; ce qu'ils étudient, ce sont quelques-unes des causes sociales, mais surtout les causes physiologiques et psychologiques de la criminalité. Cette confusion même des deux problèmes est un phénomène qui mérite de fixer l'attention. C'est elle qui obscurcit le plus souvent les théories et les discussions relatives à la responsabilité. S'il y a irresponsabilité toutes les fois que le crime a une cause, il est clair que, seule, l'École italienne a raison, quand elle conclut qu'il faut rejeter comme définitivement inacceptable le concept de responsabilité.

XII. — MORALE ET DROIT INTERNATIONAL

Par MM. Bouglé et Fauconnet

J. LAGORGETTE. — **Le rôle de la guerre**. Étude de sociologie générale. Préface de A. Leroy-Beaulieu. Paris, Giard et Brière, 1906, p. XI-700.

Le livre de M. L., dit le prospectus qui l'accompagne, « envisage le phénomène dans son ensemble et avec un esprit vraiment scientifique. Il y a là *toute la guerre* : c'est une véritable *encyclopédie de la guerre et de la paix*. Tous les points de vue y sont fortement coordonnés, toutes les opinions y sont exposées avec méthode et impartialité et discutées en toute indépendance. La matière d'un grand nombre de publications, les produits de patientes recherches qu'il épargne aux autres, sont condensées par l'auteur en un livre à la fois substantiel et complet, grâce à sa sobriété et à sa concision et à de nombreuses notes et références. Ce n'est pas seulement le problème de la guerre, mais une foule de questions adjacentes et incidentes qui y apparaissent sous un jour nouveau, telles que celle de l'évolution sociale, de l'origine de l'échange, de l'équilibre politique, de l'idée de droit, etc. ».

On mesure, à ce programme, l'ampleur des ambitions de l'auteur. On devine aussi, du coup, qu'il devait lui être dif-

Digitized by Google

ficile de traiter « scientifiquement » tous les problèmes auxquels il touche. M. L. nous offre du moins un répertoire commode — qui serait plus commode s'il était suivi d'un index — de toutes ou de presque toutes les opinions formulées pour ou contre la guerre. Et il a le mérite, pour encadrer ces « autorités », de proposer une classification des différentes formes, des mobiles, des buts et des conséquences et de ce qu'il appelle enfin les *fonctions* de la guerre.

La matière est distribuée sous trois rubriques : I. *La guerre impulsive.* — II. *La guerre envisagée comme moyen pour un but spécifique.* — III. *La guerre envisagée comme moyen pour un but générique.* Quelques réflexions sur l'évolution des sociétés précèdent, quelques autres, sur leur progrès possible par la substitution progressive de l'arbitrage au conflit armé, suivent ces trois parties.

La troisième est la moins neuve. L'auteur y discute les apologies traditionnelles de la guerre : apologies sentimentales, religieuses ou scientifiques, apologies intégrales ou demi-apologies (Comte et Spencer). Il énumère les effets généraux de la guerre : physiologiques et économiques, politiques et moraux, intellectuels et même esthétiques.

Plus que ces tableaux généraux, les réflexions de la partie précédente permettent d'espérer que les sociétés civilisées renonceront progressivement aux procédés guerriers : car ce qu'on montre ici, conformément aux suggestions de M. Novicow, c'est comment ces procédés manquent le plus souvent leur but. Les mêmes buts pourraient être atteints du moins par des procédés plus économiques. Parmi les buts « spécifiques » de la guerre, l'auteur distingue ceux qui ne sont pas envisagés et ceux qui sont envisagés comme « juridiques ». Dans la première catégorie, il classe les guerres de pillage, de conquête, de religion, de propagande, etc. Dans la seconde, les guerres pour les « justes causes », employées comme de véritables procédures juridiques. La distinction est plus flottante que l'auteur paraît le croire, et le sentiment juridique se retrouve beaucoup plus fréquemment et plus primitivement qu'il le pense, à l'origine des guerres, jusque dans certaines formes du pillage et du rapt. C'est ce que fait remarquer M. Ruyssen qui commença, dans la *Revue de métaphysique et de morale* (novembre 1906), la publication d'études sur la *guerre et le droit*. M. Ruyssen ajoute qu'il n'est pas indifférent, au point de vue pratique, de se rendre compte que la guerre,

Digitized by Google

de très bonne heure, se présente comme une « voie de droit ». Elle perd par là même son caractère de force naturelle, aveugle et nécessaire. Elle n'est plus qu'une institution, susceptible comme toute invention humaine d'être modifiée ou même abolie, — si surtout l'on démontre, comme l'entreprend M. Lagorgette, en accumulant les faits, que c'est un moyen de plus en plus inadéquat aux fins poursuivies.

Il reste que les guerres ne sont pas seulement des *moyens* délibérément employés : elles répondent à des *impulsions*, elles satisfont à des besoins de la nature passionnelle (combativité, honneur, gloire, amour de l'émotion et du risque, etc.) avec lesquels il faut toujours compter. C'est ce que M. L. rappelle utilement dans sa première partie, qui serait plus démonstrative encore s'il avait renforcé ici les analyses de la psychologie individuelle par celles de la psychologie proprement collective.

C. B.

N.-W. SIBLEY and A. ALIAS. — **The Aliens Act and the right of asylum.** London, Clowes and Sons, 1906, p. XII-161 p. in-12.

Les parties essentielles de ce petit livre sont le texte de l'*Aliens Act*, la loi anglaise de 1905 qui réglemente l'immigration et l'expulsion des étrangers, un commentaire de cette loi et un parallèle entre elle et la législation des États-Unis sur la même matière. On y trouve en outre quelques indications historiques sur le traitement des étrangers dans le droit européen moderne et chez les théoriciens du droit international (p. 1-17, 31-42) et quelques considérations sur la manière dont l'Angleterre concilie le droit d'asile, l'hospitalité offerte aux réfugiés politiques, avec sa législation sur l'expulsion des étrangers (p. 125-137).

P. F.

A. HELLWIG. — **Nachträge zum Asylrecht in Ozeanien.** *Zeitschr. für vergleichende Rechtsw.*, XIX. Bd., 1. H., 1906, p. 41-102.

Cet article ajoute de nouveaux faits, tous empruntés à l'Océanie, à ceux que l'auteur a déjà réunis dans le travail que nous avons analysé ici (*Ann. soc.* t. VII, p. 489). Les observa-

Digitized by Google

tions analytiques de M. Hellwig se rapportent presque exclusivement cette fois-ci à ce qu'il appelle le droit d'asile des étrangers, *Fremdenasylrecht* : mais il entend le sujet de la manière la plus large et traite en somme de la condition des étrangers, s'efforçant de distinguer soigneusement selon qu'il s'agit d'indigènes ou de blancs, d'étrangers appartenant ou non à des groupes hostiles. Il semble que M. Hellwig veuille réagir contre le « dogme » suivant lequel, dans les sociétés inférieures, tout étranger serait nécessairement traité en ennemi auquel on ne reconnaît aucun droit. Mais nous ne voulons pas essayer de dégager de ces remarques éparses une doctrine dont M. Hellwig renvoie l'exposé à une *Philosophie du droit d'asile* qu'il prépare : d'autant moins que nous nous exposerions à méconnaître sa pensée, comme nous l'avons fait, paraît-il, quand nous avons dit qu'il n'admettait pas l'asile *temporel* (*Ann. soc.*, loc. cit.). Nous nous étions trompé sur ce point.

M. Hellwig oppose, aux éloges que des hommes comme Kohler, Steinmetz, Mazzarella ont donné à son travail, notre précédent compte rendu qui était, dit-il, « désapprobatif ». Mais la nature même de nos critiques explique cette opposition. Ce que nous avons visé, ce n'est pas un défaut qui serait propre aux recherches de M. Hellwig : nous avons au contraire rendu hommage à son érudition, à la méthode critique qu'il applique à l'interprétation des textes, au soin avec lequel il s'efforce de replacer le fait qu'il décrit dans son milieu social. Ce que nous lui reprochons, c'est de s'en tenir à la méthode de l'*Ethnologische Jurisprudenz* : c'est d'accumuler des faits sous des rubriques qui ne résultent pas de l'analyse approfondie de ces faits, mais qui sont empruntées telles quelles à nos conceptions juridiques actuelles. L'étude des faits doit mener une science inductive à l'élaboration de notions définies, distinctes des notions communes. A priori on peut affirmer que l'idée que nous nous faisons des *faits d'asile* est fausse, c'est-à-dire qu'elle n'exprime pas l'essence des faits puisqu'elle n'en a pas été dégagée méthodiquement. La classification des cas d'asile en trois groupes : asile des étrangers, des criminels, des esclaves, peut, croyons-nous, vicier toute la recherche. Car elle est faite de notre point de vue, à nous, Européens du xxe siècle. Ce qu'elle traduit, c'est l'intention qu'a l'auteur de déterminer l'influence que l'institution de l'asile a exercée, dans l'histoire, sur le sort des esclaves, sur le droit pénal et sur le droit international. Mais

Digitized by Google

ce qu'elle néglige, c'est la question préalable : quel est, dans les sociétés australiennes par exemple, le groupe de faits auquel appartiennent ce qui me paraît être des faits d'asile ; quel est le caractère essentiel de ces faits ; quel aspect encore inconnu de la pensée collective de ces sociétés font-ils apparaître ; à quels faits ailleurs observables sont-ils apparentés, etc. L'*Ethnologische Jurisprudenz*, si curieuse des faits, est étrangement indifférente en matière d'idées ; on ne voit guère ses représentants s'efforcer de sortir d'eux-mêmes, de former au contact des faits des définitions nouvelles. Ils se contentent le plus souvent des idées communes. C'est en ce sens que nous approuvons pleinement M. Hellwig, quand il dit, pour d'autres motifs, que l'esprit du droit naturel règne encore dans l'*Ethnologische Jurisprudenz* (p. 47). Avec pleine raison, M. Kohler reproche à deux Français, Clozel et Villamur, d'avoir décrit les coutumes des indigènes de la Côte d'Ivoire dans les cadres du Code civil (même revue, t. XVIII, p. 446). Ne pourrait-on pas dire, *mutatis mutandis*, que les cadres de l'histoire universelle du droit comparé, telle que la conçoit l'anthropologie juridique, sont, à peu de chose près, ceux de notre droit à nous ?

C'est dans l'analyse minutieuse de faits nettement définis que nous voyons la tâche urgente qui s'impose à la science comparée du droit. Aussi ne pouvons-nous adhérer au programme que trace pour elle M. Hellwig. Nous pensons avec lui que le procédé qui consistait à illustrer une proposition à l'aide de faits choisis au hasard, dans toutes les sociétés humaines, a fait son temps ; que les institutions doivent être toujours étudiées dans leurs corrélations naturelles, qu'il faut se défier des généralisations hâtives. Mais nous ne croyons pas que des monographies comme celles qu'il propose d'exécuter puissent faire beaucoup avancer la science, tant que les faits y seront groupés sous des notions qui ne les expriment pas. Sans doute, toute collection de faits et de références est précieuse, de quelque manière qu'elle soit faite. Mais, loin de penser avec M. Hellwig que le travail théorique d'interprétation des faits ne sera fécond que le jour où un grand nombre de monographies descriptives, faites du point de vue qu'il indique, serait réuni, nous continuons à croire que l'analyse des notions et l'interprétation provisoire, mais méthodique, des faits doivent commander leur groupement.

P. F.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF

Digitized by Google

QUATRIÈME SECTION

SOCIOLOGIE CRIMINELLE ET STATISTIQUE MORALE

ÉTUDE DES RÈGLES JURIDIQUES ET MORALES CONSIDÉRÉES DANS LEUR FONCTIONNEMENT

I. — FACTEURS SOCIAUX DE LA CRIMINALITÉ

(*État économique, confession religieuse*)

Par MM. Halbwachs et Durkheim

BONGER (W.-A.). — **Criminalité et conditions économiques.** Amsterdam, G.-P. Tierie, 1905, p. 750, grd. in 8°

Ce volumineux ouvrage comprend deux parties. La première est comme un recueil de morceaux choisis d'une soixantaine d'auteurs qui ont traité accessoirement ou non de cette question, depuis Thomas Morus et Jean Meslier jusqu'à Bebel et Lafargue, coupés ça et là de critiques : on ne voit guère l'utilité de cet assemblage assez confus de textes en toutes langues; nous n'y insisterons pas. Nous passerons de même sur le premier chapitre de la seconde partie, où l'auteur étudie « le régime économique actuel et ses conséquences » : c'est un exposé, d'après Kautsky, des théories de l'école marxiste, de la distinction de la société en classes, de l'organisation monogamique de la famille. Le deuxième chapitre traite de la criminalité : il nous intéresse seul ici.

L'auteur définit le crime : tout acte qui porte un grand préjudice aux intérêts de ceux qui disposent du pouvoir; il l'explique, en général, par le développement des tendances égoïstes, qui ne se serait effectué que sous le régime de l'échange et de la concurrence; c'est à mettre en relief l'existence d'une relation constante entre les actes délictuels et le mode de production, relation d'ailleurs directe ou indirecte, qu'il s'attache. — Les statistiques révèlent l'influence du travail salarié des jeunes gens sur la criminalité juvénile, des

Digitized by Google

conditions d'habitation sur le caractère bon ou mauvais de la conduite, de l'absence d'instruction, de l'indigence ou de la gêne, du fait d'appartenir à telle ou telle classe, sur la criminalité en général. Étudiant l'influence du mariage, d'après les statistiques allemandes, seules bien établies, on constate que les célibataires hommes commettent plus de crimes que les mariés, sauf de dix-huit à vingt-cinq ans, (en particulier plus de vols, sauf de dix-huit à trente ans), que les femmes mariées, en revanche, commettent plus de crimes que les non mariées (mais un peu moins de vols), que les veufs et divorcés donnent d'ailleurs les plus hauts chiffres. Mais, suivant l'auteur, il faut tenir compte de ce qu'il y a plus de « bourgeois » parmi les mariés de plus de vingt-cinq ans que parmi les plus jeunes, de ce qu'il y a plus de « femmes bourgeoises » non mariées que de « femmes prolétaires », et de ce que la criminalité des hautes classes est moindre que celle des basses : l'influence du mariage apparaîtrait dès lors très incertaine. De ce que la criminalité de la femme, plus petite que celle de l'homme, s'en éloigne toutefois moins en Angleterre qu'en Italie, l'auteur conclut incidemment que cette différence tient moins à la nature de la femme qu'à sa position sociale, plus élevée dans le premier pays. Étudiant la famille sous un autre aspect, on constate qu'en France, notamment parmi les enfants naturels, les garçons courent deux fois plus de danger, et les filles quatre fois plus, que les légitimes, de devenir criminels; que, sur les enfants soumis à la correction, à Paris, de 1874 à 1878, 68 p. 100 ne recevaient aucune visite, pas même de leurs parents. Enfin les statistiques permettent d'attribuer une influence à l'alcoolisme (en Allemagne 42 p. 100 des détenus abusent de l'alcool), au régime pénal (puisque partout les récidives augmentent, sauf en France depuis la loi de 85), à l'imitation considérée comme multiplicateur de l'action des autres causes (la criminalité étant plus forte dans les grandes villes).

L'auteur classe ensuite les crimes en quatre catégories: économiques, sexuels, par vengeance, politiques, d'après les motifs qui portent à les commettre. Il distingue dans la première catégorie : 1° les faits de vagabondage et de mendicité ; ils augmentent en hiver, à raison du chômage et du caractère plus pressant des besoins sans doute, et suivent assez exactement la courbe des conditions économiques ; 2° les vols et crimes analogues ; ils donnent lieu à la même remarque, et

Digitized by Google

sont donc imputables surtout à la misère ; 3° les vols à main armée et actes de même nature ; ils subissent moins nettement l'influence des saisons et des prix ; 4° les banqueroutes frauduleuses, falsifications, etc. qui se produisent surtout dans la « classe bourgeoise », en raison des relations économiques. Il note que, parmi les crimes sexuels, les viols et attentats à la pudeur sont plus fréquemment commis par les célibataires : mais si beaucoup de gens ne se marient pas, c'est, dit-il, pour des motifs économiques. Quant aux crimes par vengeance (où il rattache assez bizarrement en un même groupe les infanticides), il les explique par la concurrence économique en général ; ou par la jalousie sexuelle, résultat du pouvoir habituel trop grand que l'homme exerce sur la femme, résultat lui-même de la forme du mariage dans le régime économique actuel ; ou, enfin, par le bas niveau moral des classes pauvres. — Telles sont, dégagées d'une foule de développements, anecdotes, citations, les parties de ce livre qui reposent apparemment sur un examen sérieux des faits. L'auteur conclut que, puisque le crime est la conséquence de l'organisation économique actuelle, il suffirait donc de transformer celle-ci pour qu'il disparaisse.

Ne retenant de toute cette étude que les tableaux qui y sont reproduits, nous devons noter d'abord le caractère entièrement équivoque de certains d'entre eux : que veut dire, pour nous, habitation bonne, assez bonne, très bonne, (p. 477-78), conduite bonne, douteuse, mauvaise, très mauvaise (ibid. et p. 479-80), éducation bonne, défectueuse, mauvaise (p. 558-59), caractère bon, douteux, moins mauvais, positivement mauvais (p. 586), indigents, ayant le strict nécessaire, passablement aisés, aisés et riches, (p. 491), alors qu'on ne nous renseigne pas le moins du monde sur le sens où ces expressions ont été prises par les auteurs des statistiques ? Pourquoi reproduire des tableaux qu'on déclare d'avance inutilisables (p. 500-501, 505), et d'autres qui, faute d'éclaircissements, restent incompréhensibles (p. 553) ? — Passons à l'interprétation immédiate des statistiques : en vue d'établir la forte criminalité des jeunes gens, l'auteur rapproche le pourcentage des criminels de moins de 21 ans *par rapport aux criminels*, et le pourcentage des jeunes gens de 10 à 21 ans *par rapport à la population totale* (où il compte par suite tous les enfants de moins de 10 ans), ce qui abaisse notablement ce second rapport, mais ce qui fausse la comparaison (p. 467-68) ; ailleurs, notant l'augmen-

Digitized by Google

tation des récidives, il conclut : « au lieu d'améliorer, *la prison rend* plus mauvais » (p. 580) ; comme si l'on ne pouvait pas dire aussi bien : *malgré la prison*, la criminalité augmente ; ailleurs encore, constatant qu'il n'y a pas de résultats statistiques assez assurés touchant certains points (p. 493 et 499), il n'en conclut pas avec moins de netteté en un sens. — Ces quelques remarques suffisent, pour établir que l'auteur n'a ni choisi, ni élaboré ses données avec les précautions qui convenaient particulièrement ici.

Quant à la thèse en elle-même, qui prétend expliquer les crimes et délits par les seules conditions économiques, elle peut se présenter sous deux formes :

1° Comme un certain nombre de crimes consistent en un manquement à des règles de droit économique, on croit qu'en dehors du régime économique actuel, ils seraient inconcevables, qu'ils tirent donc de ce régime tout ce qu'ils ont de réalité. Sans doute, s'il n'y avait plus de commerçants, les banqueroutes ne seraient plus possibles, et, dans un régime de communisme véritable, les crimes contre la propriété privée auraient disparu. Il reste à savoir si, dans ce nouveau régime, des lois et règlements d'autre espèce ne s'appliqueraient point à la production et à la distribution des richesses, et si des tendances et passions ne pousseraient pas toujours certains hommes à enfreindre la nouvelle légalité. Ce qu'on explique par ces conditions économiques, ce sont certaines des formes que revêt le crime dans la société en question, mais non le crime lui-même, soit qu'il résulte de mauvais instincts inhérents à l'homme à des degrés variables, soit qu'il représente un ensemble d'irrégularités impliqué nécessairement dans tout organisme social.

2° Mais on ne s'en tient pas au caractère des manifestations criminelles : on prétend les rattacher par un lien causal plus ou moins complexe à des phénomènes économiques. Nous ne discuterons pas ici l'explication des « formes sexuelles » de la société (mariages, prostitution) par le mode de production. Toujours est-il qu'on impute, non sans raison, à tels groupes, à telles périodes, caractérisés économiquement, certaines variations de la criminalité totale. Mais ces groupes sont en même temps caractérisés à d'autres rapports, et on peut se demander s'il est d'une bonne méthode, par exemple, d'expliquer l'accroissement du nombre des vagabonds et voleurs par le chômage considéré sous son seul aspect économique,

Digitized by Google

et non par les conditions morales, paresse, habitudes vicieuses, relâchement du respect des droits, qui se peuvent rencontrer en même temps que le chômage, mais qui ne s'y rattachent point par un lien nécessaire, puisque qu'elles manqueraient dans un pays à organisation ouvrière très avancée (assurance contre le chômage), et puisqu'elles se produisent aussi à l'occasion de faits non essentiellement économiques (en temps de guerre, ou de révolution, sous certains climats, etc). Il semble que la criminologie, aussi bien que la science économique, gagneraient à ce que leurs objets soient distingués nettement, à ce que dans l'une on retienne l'aspect moral ou immoral de la vie sociale, dans l'autre son aspect économique simplement; à ce qu'on s'efforce dans l'une et l'autre d'établir des rapports entre des faits du même ordre, au lieu de rattacher artificiellement un ordre à l'autre. L'inutilité de ce gros ouvrage, en dépit de la masse des lectures qu'il suppose, résulte bien de ce que l'auteur a méconnu ces conditions générales de la recherche sociologique.

M. H.

BLAU (Bruno). — **Die Kriminalität der deutschen Juden**. Berlin, Louis Lamm, 1906, p. 15, in-8.

Le 146e volume de la *Statistik des deutschen Reichs* (*neue Folge*) contient de très précieux renseignements sur la criminalité par confession religieuse de 1882 à 1901. Ces vingt années ont été divisées en deux périodes décennales (1882-1891 et 1892-1901); et c'est la moyenne annuelle de chacune de ces deux périodes qui nous est donnée.

Dans l'ensemble, la criminalité juive est sensiblement inférieure à celle des autres confessions. Sur 100.000 habitants de chacune, parvenus à l'âge de la majorité pénale (abstraction faite de la population militaire) il y avait, de 1882-1892, annuellement 784 Juifs condamnés contre 963 protestants et 1031 catholiques. Il est vrai que si l'on compare les deux périodes, on constate que la criminalité juive a crû plus que celle des autres religions : l'accroissement a été de 16,5 p. 100 pour les catholiques, de 18 p. 100 pour les protestants et de 32,1 p. 100 pour les juifs. Mais cette augmentation porte uniquement ou à peu près sur une seule et même catégorie de faits délictueux : ce sont les infractions aux lois sur le travail des femmes et des mineurs, aux lois sanitaires, à celles qui pres-

Digitized by Google

crivent le repos dominical. Ces derniers délits à eux seuls constituent la majeure partie de l'accroissement constaté ; ce qui s'explique par ce fait que la loi n'existait pas encore dans la première période. D'autres part, si les juifs l'ont violée plus que les chrétiens, il ne faut pas perdre de vue que la population juive contient proportionnellement beaucoup plus de sujets susceptibles de la violer. Seuls, en effet, les chefs d'entreprise tombent sous le coup de cette loi ; or plus de la moitié des juifs (57,6 p. 100) remplissent cette condition, alors que la proportion dans l'ensemble de la population est beaucoup plus faible (28,94 p. 100).

Voilà qui indique le caractère distinctif de la criminalité juive : elle est essentiellement professionnelle. Les crimes et délits auxquels les juifs prennent une part plus grande que les autres groupes confessionnels sont surtout ceux qui se commettent dans la vie industrielle et commerciale ; or plus de la moitié des juifs appartiennent à ces sortes de professions. Il est donc naturel qu'ils participent dans une proportion également élevée à la criminalité correspondante. Cependant, dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons pas savoir si cette contribution est proportionnellement plus élevée pour les juifs que pour les autres cultes : car on ne sait pas de quelle manière les différentes religions se répartissent entre les différentes professions.

D'un autre côté, nous devons noter certains délits pour lesquels les juifs montrent un penchant que la raison précédente ne saurait expliquer : ce sont les injures, duels (que M. Blau attribue à la vivacité de leur tempérament), certains attentats à la moralité publique (séduction et adultères) alors qu'au contraire pour le viol, la sodomie, etc. ils sont au dessous de la moyenne.

Il est intéressant de constater que si, pour des raisons connues, les juifs comptent plus d'usuriers que les chrétiens, cependant leur penchant à ce délit, pris en lui-même, est très faible (1,2 condamnations pour 100.000 habitants).

Combien il est regrettable que la statistique française n'enregistre pas les renseignements nécessaires pour qu'il soit possible d'instituer, chez nous, de semblables comparaisons !

E D.

ZABATINI. — **Principi di criminologia collettiva con speciale rigardo alle disposizioni del codice penale italiano.** Catanzaro.

Digitized by Google

II — LA CRIMINALITÉ SUIVANT L'AGE ET LE SEXE

Par M. G. Richard

E. WULFFEN. — **Die Kriminalitæt der Jugendlichen.** — Conférence faite à Dresde et à Erfurt en mars et mai 1905, éditée par les soins de l'Association centrale allemande pour la préservation de la jeunesse, p. 38, in 8°.

L'objet de cette conférence est de montrer le conflit de l'esprit éducatif et de l'esprit juridique dans le traitement de l'enfance coupable. La victoire du premier sur le second n'est pas encore assez décisive. De là l'insuffisance des résultats obtenus. Erich Wulffen termine en indiquant la condition fondamentale que doit remplir un établissement éducatif de redressement : l'analogie avec la vie de famille. Mais il y faut des ressources qui manquent encore.

G. R.

GRANIER (Camille). — **La femme criminelle.** Paris, Doin, 1906, p. 464.

Le livre de M. C. Granier, inspecteur général des services administratifs au ministère de l'Intérieur, est divisé en deux parties, dont l'une traite de la criminologie générale, l'autre de la criminologie spéciale.

Dans la première partie, l'auteur cherche quel est le rapport de la criminalité des sexes. Il corrige l'erreur commise au détriment de la femme par les criminalistes qui prennent pour postulat l'égalité numérique des sexes : les femmes sont plus nombreuses que les hommes. Il rectifie ensuite une autre erreur, celle-ci à l'avantage de la femme, en complétant la statistique des condamnations par celle des arrestations. Enfin il montre qu'il faut tenir compte de certaines variations sociales telles que celles qui élèvent la contribution des femmes aux crimes chez les ouvrières russes. Il conclut que le rapport de la criminalité féminine à la criminalité masculine est comme 1 à 7. Il discute ensuite les différentes hypothèses émises pour rendre compte de cette différence. Il écarte l'explication biologique (Lombroso) et se rallie à l'explication sociologique (Quételet).

Digitized by Google

Ceci le conduit de la criminalité générale à la criminalité spéciale. Il y a des criminalités féminines, non une criminalité unique. M. Granier étudie successivement la criminalité *maternelle* (infanticide), *sexuelle* (adultères, crimes contre l'amant), *acquisitive* (vols féminins), *collective* (politique). Son effort tend à trouver la note proprement féminine dans chacune de ces classes de crimes. La méthode qu'il suit est plutôt anecdotique que proprement historique. Les dernières pages du livre sont consacrées à l'étude de la répression : l'auteur cherche comment elle pourrait être différenciée selon les sexes et s'élève à cette occasion contre la tendance égalitaire qui porte à assimiler à l'excès la femme à l'homme.

En traitant de la répression, l'auteur note l'influence qu'ont exercée sur elle les variations de l'assujettissement de la femme. Peut-être aurait-il pu faire une place à cette recherche dans chacune des parties de l'œuvre sans d'ailleurs en changer le plan.

G. R.

THIVOL (M.). — **Criminalité juvénile**. Lyon, impr. Schneider.

QUELQUES FORMES PARTICULIÈRES DE CRIMINALITÉ

Par M.G. Richard

C. BERNALDO DE QUIROS. — **Criminologia de los delitos de sangre en Espana.** Madrid, 1906, p. 128, in-18.

L'auteur se propose de ramener à un seul type social, sinon juridique, tous les crimes de sang distingués, parfois trop subtilement, par la législation espagnole, d'en faire la statistique et d'en étudier la répartition entre les classes, les cercles de culture et les parties du territoire. Cette recherche doit montrer la part des différents facteurs (race, latitude et altitude, sécheresse et pluie, densité de la population, niveau de la culture intellectuelle) à la formation des courants homicides et par suite, elle aide à trouver le remède.

L'induction statistique impose une conclusion indiscutable, c'est que l'intensité de la criminalité sanglante en Espagne y est encore l'indice d'une civilisation arriérée. Toutefois les causes du délit sont plutôt éthiques qu'économiques. C'est dans les provinces les plus incultes que la violence des mœurs

Digitized by Google

est la plus grande. En Espagne, le mépris de la vie humaine et l'analphabétisme marchent de pair.

Peut-être l'auteur s'est-il trop contenté d'une étude statique de l'homicide et n'a-t-il pas donné une attention suffisante aux causes de rythmes de la criminalité, que les tables dressées par lui nous permettent de constater. De 1883 à 1900, le chiffre de la criminalité homicide s'abaisse trois fois, de la façon la plus notable, pour se relever ensuite. De 1883 à 1885, il tombe de 9.727 à 7.981 ; de 1888 à 1890, il passe de 9.985 à 8.621 ; enfin, après être remonté à 8.911 en 1891, il redescend graduellement jusqu'à 5.457 en 1894.

1895	6.693
1896	8.621
1897	8.554
1898	8.871
1899	9.064
1900	9.337

Depuis lors, on constate une marche ascendante. A quelles causes ou conditions peut-on attribuer ces variations ? La culture générale de l'Espagne ne se transforme pas ainsi, non plus que la composition ethnique ou la densité de sa population ou que son activité économique générale. Faut-il faire intervenir les variations du prix des denrées, notamment le bon marché du vin ? La question mériterait d'être examinée.

G. R.

R. STADE. — **Der politische Verbrecher und seine Gefangnishaft**. Leipzig, Dörfling et Franke, p. 104.

Le crime politique est la lésion d'un droit commise en vue de servir un parti. Il se présente d'abord à l'observateur comme une dégénération de l'altruisme, mais une analyse attentive y découvre presque toujours l'intervention de l'intérêt personnel, sous une forme ou sous une autre. Ni le droit ni l'éthique ne doivent distinguer le crime politique du crime vulgaire; sinon, il faut admettre que la fin peut justifier le moyen, qui ici sera tantôt l'assassinat, tantôt la diffamation machinée avec la plus froide cruauté en vue d'atteindre, dans la personne d'un de ses représentants, un parti que l'on déteste. L'indulgence accordée au crime politique met donc en péril les acquisitions les plus précieuses de la conscience morale.

Digitized by Google

On ne peut davantage songer à assimiler le crime politique au cas de légitime défense (*Notwehr*). L'analogie entre le révolutionnaire contemporain et le chrétien persécuté sous l'empire romain est invoquée à l'appui de cette assimilation, mais elle ne soutient pas l'examen. En résulte-t-il qu'il ne faille pas spécialiser le traitement du criminel politique ? Telle n'est pas la conclusion de Reinbold Stade. Il admet la nécessité de ne jamais confondre dans la prison le criminel d'occasion et le criminel professionnel. Le criminel politique peut être admis à bénéficier de cette différenciation des traitements, mais elle devrait cesser dès que l'on se trouverait en présence d'une habitude invétérée : tel serait le cas de la diffamation professionnelle, si répandue aujourd'hui.

G. R.

LISZT (V.), LOEFFLER, ROSENFELD, RADBRUCH. — **Verbrechen und Vergehen wider das Leben, Kœrperverletzung, Freiheitsdelikte**. Berlin, O. Liebmann.

MATHIAS (W.). — **Die Sittlichkeitsverbrechen mit besond. Berücksicht. der Verirrungen des Geschlechtsbetriebes**. Berlin, Reuter.

CALON (E.-C.). — **La Mafia**. Notas sobre la criminalidad en Sicilia. Madrid.

BLASIO (A. DE). — **La mala vita a Napoli**. Ricerche di Sociologia criminale. Napoli, Priore.

IV. — LE SUICIDE

PAR MM. DURKHEIM ET HALBWACHS

H. A. KROSE, S. J. — **Der Selbstmord in 19 Jahrhundert nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungsbezirke**, mit einer Karte. Freiburg i. B., Herder, p. VIII-111, in-8.

Ce travail a pour objet, non de déterminer les causes du suicide, mais d'établir la manière dont il s'est développé au cours du XIXe siècle. La recherche des causes est ajournée à un prochain ouvrage dont on nous promet la publication comme prochaine.

Digitized by Google

L'auteur se propose surtout d'établir le réel accroissement des morts volontaires depuis le commencement du XIXe siècle, dans la généralité des États européens, contre certains auteurs qui l'avaient mis en doute; en Norvège seule il y a une diminution constante. Non seulement la tendance au suicide augmente, mais rien ne permet de prévoir qu'elle soit à la veille d'une régression. Comme le fait est très peu contesté, peut-être pourrait-on trouver qu'il y a un peu de luxe inutile dans cette ample démonstration ; mais, chemin faisant, l'auteur fait, en dehors de cette question même, quelques remarques intéressantes.

Pour pouvoir prouver sa thèse, il a très sagement divisé le siècle en trois périodes distinctes qui ne peuvent que difficilement être comparées entre elles, parce que la valeur des données statistiques à ces trois époques est très inégale. Il a pu ainsi établir que, si le développement du suicide est général en Europe, la manière dont il s'est développé est très différente suivant les États. L'ordre dans lequel ils se classent au point de vue de leur tendance au suicide varie très sensiblement d'une période à l'autre. Ce qui frappe, c'est l'énormité de l'accroissement que l'on constate en France. De 1836 à 1870, la France se classe parmi les pays où la fréquence du suicide n'est que moyenne, et il ne vient même qu'au huitième rang parmi ces derniers (104 suicides pour un million). De 1870 à 1900, elle passe dans la catégorie des pays les plus éprouvés, dépassant même la Prusse et l'Empire allemand.

Un autre fait intéressant signalé par Krose, c'est que, si l'on suit la marche du suicide dans les différentes régions d'un même pays, au cours de ce même siècle, on observe que la répartition est beaucoup plus hétérogène au début qu'à la fin. Il s'est produit une sorte de nivellement général. La constatation n'a, d'ailleurs, rien qui doive surprendre. A mesure que les voies de circulation et de communication se développent, les différences morales qui séparaient primitivement les provinces s'effacent; la civilisation, sous tous ses aspects, devient plus homogène.

On trouvera dans ce livre d'utiles renseignements sur les sources statistiques dans les différents États et sur leur valeur respective aux différents moments du siècle.

E. D.

Digitized by Google

ROST (Hans). — **Der Selbstmord als sozialstatistische Erscheinung**. Köln, J. P. Bachem, 1905, p. VIII-115, in-8°.

Après une introduction où des considérations historiques et morales sur le suicide sont présentées dans un esprit nettement catholique, l'auteur examine d'abord la fréquence de ce phénomène dans les différents pays européens. La France est celui où il se développe le plus ; en Allemagne, s'il y a décroissance dans la seconde moitié du XIXe siècle, on note de nouveau une forte augmentation de 1900 à 1903 (la Saxe et l'Allemagne moyenne et du Nord en sont le principal foyer). — Étudiant comment le suicide varie il distingue : 1° *les facteurs subjectifs*. A. *le sexe* (les femmes se tuent trois fois moins que les hommes) ; B. *l'âge*. Les chiffres sont ici un peu divergents pour la ville et la campagne ; avant trente et un ans on se tue plus dans les villes, et, de quarante et un à cinquante ans, dans les campagnes (où les vieillards sont d'ailleurs plus nombreux). Les suicides d'enfants augmentent en France, en Angleterre, dans les grandes villes. Le nombre des suicides par rapport aux personnes de chaque groupe d'âge hausse nettement de vingt et un à trente ans (déjà de quinze à vingt ans chez les femmes), baisse de trente-et un à quarante, hausse ensuite très nettement, et d'une façon continue, jusqu'à soixante-dix ans (chez les femmes toutefois, dès cinquante ans, il y a diminution). C. *l'état au regard de la famille* (influence du célibat, surtout chez les femmes, du veuvage, du divorce). D. *la confession religieuse*. On peut comparer au point de vue suicide les cantons suisses, les états allemands, et les villes allemandes (la grandeur de la ville n'exerce pas d'influence) suivant que la population est en majorité catholique ou protestante ; on peut, notamment en Bavière, mettre en rapport le nombre des suicides avec le nombre des membres de chaque confession (les huit cercles réalisant chacun un ensemble de conditions de vie homogène, comme d'ailleurs les villes) : on trouve toujours que les protestants se suicident beaucoup plus, jusqu'à élever, par l'effet d'une sorte de contagion, le nombre des suicides des minorités catholiques (plus fort que dans les régions de majorité catholique) ; quant aux juifs, en Bavière, ils se suicident plus que les chrétiens, presque autant que les protestants. L'auteur célèbre à ce propos l'action moralisa-

Digitized by Google

trice de la confession auriculaire, et du catholicisme en général. E. *les motifs*. On se tue plus sous l'influence des souffrances physiques à la ville qu'à la campagne ; on se tue beaucoup par folie : mais tout suicidé n'était pas fou. Heller, à Kiel, a fait l'autopsie de 300 suicidés des deux sexes ; 43 p. 100 étaient irresponsables, 39 p. 100 ne l'étaient pas, 18 p. 100 laissaient incertain. Il attribue d'autre part à l'alcoolisme 47,6 p. 100 de ces cas. Enfin il relève des troubles mentaux caractérisés chez 30 p. 100 seulement de ceux qui tentèrent de se suicider, mais furent sauvés. Les pertes d'argent, soucis de nourriture, malheurs de famille, influent surtout sur les femmes jusqu'à ce point ; — 2° *les facteurs objectifs*. A. *les façons diverses de se tuer* varient suivant l'âge (les enfants de huit à douze ans se jettent par la fenêtre, de douze à quinze ans se pendent), le sexe (les femmes se noient ou s'empoisonnent), le pays (on emploie en Italie et en Suisse les armes à feu, en Angleterre on s'empoisonne et en France on s'asphyxie plus qu'ailleurs), le genre de vie (à la campagne on se pend deux fois autant qu'à la ville, en Bavière). Ce qui frappe, c'est la distribution régulière, chaque année, pour chaque pays, de ces divers procédés : chaque ville, chaque région, est caractérisée sous ce rapport. B. *les saisons* exercent une influence très nette : on se tue plus en mai, juin et juillet, moins en octobre, novembre, décembre, janvier ; on se tue surtout au mois de juin ; l'auteur accepte d'expliquer le fait par l'action de la chaleur qui met du reste quelque temps à s'exercer, et aussi par l'accroissement de la tristesse, au spectacle de l'universel renouveau, chez ceux qui souffrent. Il mentionne, sans la discuter, l'opinion de M. Durkheim (que la longueur plus grande des jours en été multiplie les frottements sociaux). — 3° *les facteurs sociaux*. A. *la profession* (il reproche aux maîtres le nombre des domestiques femmes qui se tuent). B. *l'état militaire*. Les suicides sont ici particulièrement nombreux ; l'auteur veut en voir la cause dans les mauvais traitements, et l'impiété dont les chefs donnent l'exemple. C. Les *villes* donnent deux à trois fois autant de suicides que les campagnes. — Le livre se termine en forme de sermon.

On ne comprend pas bien quels principes ont guidé l'auteur dans la classification qu'il présente des facteurs du suicide. Pourquoi appelle-t-il les saisons des facteurs objectifs, l'âge et le sexe des facteurs subjectifs ? L'individu n'est-il pas, dans l'un et l'autre cas, soumis à l'action de lois naturelles (surtout

Digitized by Google

puisqu'on ne retient ici des saisons que la température), c'est-à-dire objectives, au sens de la critique kantienne ? — Pourquoi les espèces du suicide (poison, corde, etc) sont-elles qualifiées, également de *facteurs objectifs* ? Le choix qui en est fait résulte cependant de préférences apparemment bien personnelles : du moins, si le subjectif a ici quelque part, c'est celle-là qu'il conviendrait le mieux de lui reconnaître. Mais n'est-ce pas commettre une confusion que d'appeler facteur, au même titre que les motifs même du suicide, le procédé d'exécution ? Ou bien la diversité des instruments implique une différence essentielle entre les suicides accomplis à l'aide des uns ou des autres, et alors il y aurait lieu d'étudier séparément à tous les points de vue ces catégories ; ou bien elle ne constitue qu'une modalité du suicide, et alors on doit simplement en rattacher l'étude (dont l'intérêt reste incontestable) à celles d'autres modalités : le lieu (maison, rue, etc.), la présence ou l'absence de dernières dispositions, la maladresse (ceux qui se blessent seulement), etc. — Pourquoi range-t-il la situation de famille, la confession religieuse parmi les facteurs subjectifs ? Pour la première, la confusion est inexplicable ; étudiant la seconde, l'auteur attribue à la confession auriculaire (on ne voit pas du reste pour quelle raison) un rôle essentiel : mais si la confession est source d'une transformation morale de l'individu, elle-même est un rite, une institution sociale, et rentre donc dans la troisième catégorie.

Pourquoi enfin appelle-t-il les motifs des facteurs : subjectifs ? Subjectifs, ils peuvent l'être en ce que l'individu se tue pour des raisons qui le concernent ; mais l'auteur remarque lui-même que la proportion des divers motifs reste constante ou presque dans un même pays, et très voisine de pays à pays : il y aurait donc entre un groupe donné et les motifs qui poussent certains membres de ce groupe à se suicider un étroit rapport, c'est-à-dire que les motifs devraient, quelque personnels qu'ils apparaissent, être considérés comme des produits sociaux ; à vrai dire, on conçoit que dans une société donnée les causes du désespoir se renouvellent avec régularité, et que cette régularité se traduise dans la constance même des motifs du suicide. Mais encore, en quel sens ces motifs sont-ils des facteurs ? Ce n'est pas le désespoir pur et simple qui suffit à rendre compte du sucide, c'est, à vrai dire, une forme particulière, que le désespoir revêt dans certains cas, qui implique sans

Digitized by Google

doute ces motifs comme des conditions, mais ne résulte point d'eux seulement. En d'autres termes, la constance (approximative au reste) qu'on peut noter dans les motifs n'exprime rien d'autre que la stabilité des conditions sociales générales dans le groupe considéré ; elle est de même ordre que la régularité avec laquelle les âges et les sexes fournissent leur contingent annuel au suicide. On peut penser que si ces motifs et ces conditions physiologiques générales jouaient seuls, il y aurait dans tous les groupes une égale proportion de suicides ; mais les vrais facteurs sont ceux qui font que, parmi les désespérés de toutes catégories, il se produit dans un groupe plus de suicides que dans un autre.

Cette confusion et ces équivoques ne sont pas les seuls défauts à relever dans ce livre. Il présente un tableau de neuf états européens avec les chiffres de leurs suicides et de leur consommation d'alcool, et déclare qu'il y a entre ces chiffres une exacte relation (p. 71-72) : or cela n'est vrai que pour les extrêmes (Danemark, Angleterre et Norvège), mais ne l'est pas le moins du monde pour les six autres. Il donne d'autre part, un tableau des suicides par mois, distingués d'après leur cause (trouble d'esprit, et toute autre). Il insiste sur la hausse des suicides de la première sorte aux mois d'été, pour mettre au premier plan l'action de la chaleur. Mais la même hausse se marque, un tout petit peu moins, très nettement toutefois, dans la seconde sorte de suicides, où cette action est peu concevable (p. 86). — En somme, bien que l'auteur se montre assez informé, et consacre à l'analyse des faits la plus grosse partie de son étude, l'inspiration de cet ouvrage est surtout pratique ; c'est une adaptation des données de la science où celles-ci risquent parfois de se déformer.

M. H.

RODRIGUEZ (F.). — **Influencia del estado civil sobre el suicidio en Buenos-Ayres** (*Archivos de Psiquiatria, Criminologia y Ciencias Afines*).

V. — LE SYSTÈME PÉNITENTIAIRE

Par M. G. Richard

BAERNREITHER. (Dr J. M). — **Jugendfürsorge und Strafrecht in den Vereinigten Staaten von Amerika**. Ein Bei-

Digitized by Google

trag zur Erziehungspolitik unserer Zeit. Leipzig, Duncker et Humblot, 1905, p. 303, gr. in-8°.

L'auteur de cette importante publication est autrichien : visiblement il écrit pour détourner son pays de chercher exclusivement en Allemagne la solution d'un des plus graves problèmes posés à la politique éducative de notre temps.

On peut distinguer deux parties dans l'œuvre de Baernreither. C'est d'abord une introduction où la méthode comparative est appliquée à l'étude des rapports entre la préservation de l'enfance et le droit pénal. C'est ensuite une étude plus complète de la solution qu'ont apportée à ce problème le caractère optimiste des Américains du Nord et la souplesse de leur droit public, permettant l'alliance de l'État souverain, de la société locale et de l'initiative privée.

Nous retiendrons de cette introduction la comparaison des institutions françaises, anglaises et allemandes, celles-ci envisagées au double point de vue du droit et de la pédagogie. Pourquoi l'auteur a-t-il laissé de côté les efforts de la Belgique et ceux de la Suisse ? Les efforts et les succès des petits États sont-ils donc négligeables ?

Dans la seconde partie, les chapitres les plus importants sont le cinquième (où l'on trouvera une intéressante histoire des établissements d'Elmira et de Concord) et le sixième consacré à l'institution toute américaine de la *probation*.

L'auteur nous met en garde contre la disposition à croire que le système dit d'Elmira constitue un adoucissement de la répression. La discipline éducative qu'il substitue à la discipline purement répressive est au contraire très rigoureuse, vu l'inertie mentale et la débile volonté des sujets auxquels elle s'applique. Quant à la *probation*, elle ne fonctionne guère qu'au Massachussets : c'est une très remarquable application du principe de la solidarité morale. Mais elle présuppose la culture protestante, la participation des femmes à la vie publique, une tradition démocratique *sui generis*. L'applicabilité de cette institution est donc limitée : il y aurait grand danger à la généraliser inconsidérément.

G. R.

Digitized by Google

CINQUIÈME SECTION

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

I. — ÉTUDES GÉNÉRALES. — TRAITÉS

Par MM. Fr. Simiand et M. Halbwachs

EFFERTZ (Otto). — **Les antagonismes économiques**. Avec une introduction par Charles Andler. Paris. Giard et Brière, 1906, XXVIII-566 p., in-8°.

Dans cet ouvrage M. Effertz reprend la doctrine générale d'économie déjà exposée dans une œuvre antérieure, *Arbeit und Boden*, en y apportant des compléments et des corrections, et y ajoute une théorie des antagonismes sociaux, et spécialement économiques, que ce premier ouvrage n'avait pas systématiquement exposée. Comme la discussion que nous nous proposons de faire de cette œuvre à coup sûr considérable sera en grande partie faite de critiques en quelque sorte préjudicielles, nous n'entrerons pas ici dans une analyse détaillée de tout le contenu de ce livre, qui serait souvent, d'ailleurs, difficile à résumer; et renvoyant pour ce détail à l'œuvre même, nous ne ferons ici, avant cette discussion, qu'indiquer sommairement l'ordonnance générale de l'œuvre et ce qui en est nécessaire à l'intelligence des remarques surtout générales que nous voulons présenter.

Le système de M. Effertz a pour thèse centrale et essentielle le principe que l'auteur appelle principe *ponophysiocratique:* dans tout bien la science économique doit considérer deux éléments, le *travail* qu'a coûté ce bien, mais aussi et en même temps la somme de facteurs naturels, physiques, ce que l'auteur appelle la *terre*, qui y est contenue. Ne sont équivalents que des biens contenant la même quantité et de travail et de terre, ou dont le quotient « travail : terre » est le même ; un bien contenant une forte proportion de travail et une faible proportion de terre est intransformable en un bien contenant une forte proportion de terre et une faible de travail. En gros, les biens du premier genre sont des biens qu'on peut

Digitized by Google

appeler *biens de culture* et qui correspondent à la satisfaction des besoins de civilisation de l'homme (exemple un livre) ; tandis qu'au second genre appartiennent les *biens de nourriture* (aliments, pain, viande, etc.) qui correspondent à la satisfaction des besoins premiers et physiques de l'homme.

Le problème de l'économie est de rechercher comment la différence entre la satisfaction des besoins obtenue par l'homme et le travail qu'elle lui coûte sera la plus grande possible. Une première section est donc consacrée à rechercher et à élaborer les formules qui répondent à la solution de ce problème pour la société. Une seconde section étudie l'économie des individus, les procès d'acquisition individuelle, c'est-à-dire à la fois d'homme à nature et d'homme à homme, et pour cela établit une théorie de l'échange, avec application aux cas de répartition observés dans l'économie dite bourgeoise et capitaliste. Dans cette double recherche, le calcul de M. Effertz s'attache à tenir compte concurremment de l'élément terre et de l'élément travail et à déterminer ce qu'il en résulte dans les différentes hypothèses où se place successivement l'analyse. La première section étudie les conditions de la *productivité*, c'est-à-dire des processus producteurs d'homme à nature, la seconde étudie les conditions de la *rentabilité*, c'est-à-dire des processus d'acquisition, y compris celui d'homme à homme, qui, pour l'auteur, n'est pas un processus producteur.

Sur ces bases peut désormais s'établir, guidée par une vue générale des antagonismes sociaux, divisés en antagonismes de concurrence et de destruction, une théorie des antagonismes économiques, spécialement restreinte aux antagonismes rencontrés dans la société présente entre les intérêts des individus (rentabilité) et l'intérêt de la société (productivité).

Le livre s'achève par une section de conclusion pragmatique, où l'auteur expose comment le système socialiste ponophysiocratique réduit au minimum ces antagonismes, et indique les raisons de le préférer à d'autres systèmes.

Ce bref aperçu extérieur ne donne qu'une idée très imparfaite de l'abondance de matière, soit générale soit spéciale, accumulée dans ce livre et qui, il faut le dire, n'est pas aussi bien ordonnée qu'il serait souhaitable pour l'intelligence de ses thèses. Un homme pénétré d'un système, comme est l'auteur, omet souvent de mettre en tête et explicitement les propositions fondamentales dont il part ou qu'il suppose, et c'est au lecteur de faire ce travail de reconstruction analytique

Digitized by Google

progressive. — Un aperçu de ce genre ne donne pas non plus une idée du ton de l'exposé, qui passe de phrases abstraitement techniques et mathématiques à des boutades pittoresques, à une ironie âpre, à des tirades écrites de verve et volontairement faites pour heurter les « philistins », ou bien à des considérations d'ordre éthique et métaphysique, d'un caractère et d'un ton sentimental et personnel, qu'on ne s'attendait pas à trouver au milieu de cette construction scientifique d'apparence. Nous ne pouvons qu'indiquer ces côtés si divers d'une œuvre très curieuse et nous devons ici concentrer notre étude sur les grands points de méthode et postulats de théorie qu'implique la partie proprement économique de ce système.

M. Ch. Andler dans l'introduction qu'il a mise à ce livre et M. Adolphe Landry en divers articles écrits à l'occasion de son apparition ont eu raison de proclamer que M. Effertz était méconnu et que l'inattention ou l'indifférence du public scientifique pour sa doctrine étaient imméritées. Cette doctrine est en effet un des efforts les plus originaux qui aient été faits dans cet ordre de spéculation depuis les doctrines déjà classées et connues qui, bien que déjà entrées dans l'histoire, se partagent encore la direction de la plupart des esprits. Mais est-ce à dire qu'elle donne, ainsi que le disent volontiers ses introducteurs auprès du public français, une orientation génialement neuve et féconde à la science économique ? Nous devons dire nettement que nous ne le pensons pas. L'économie de M. Effertz est bien moins opposée et même bien moins supérieure qu'il ne le croit et ne le dit, soit à l'économie qu'il appelle bourgeoise, soit à l'économie socialiste antérieure, spécialement marxiste. Elle procède de la même direction d'étude, elle repose sur les mêmes postulats ; et bien loin que que cette direction d'étude nous apparaisse comme la voie véritable et ces postulats comme la base définitive de la science économique future, nous considérons que la discipline économique ne sera proprement science qu'à la condition de prendre une tout autre voie, et de se fonder sur une tout autre base ; et si l'œuvre de M. Effertz se distingue de ces œuvres antérieures, c'est peut-être par un effort de systématisation abstraite intrépide, qui exagère et rend encore plus nets les vices, à notre avis radicaux, de tous les travaux de cette espèce, et par le manque, plus grand qu'ailleurs, de cette somme de matière positive qui se trouve être mise dans beaucoup de ces travaux, peut-être illogiquement en rigueur, mais par une

Digitized by Google

nécessité de fait confusément sentie, et qui arrive ainsi à en masquer ou en atténuer l'idéologie fondamentale. Nous avons déjà eu l'occasion, à plusieurs reprises, d'indiquer ces réserves et critiques de principe. Bien qu'elles ne portent spécialement contre M. Effertz, comme l'indique ce que nous venons de dire, qu'au degré près, nous allons les reprendre ici, puisque cela parait être encore nécessaire. Nous aborderons ensuite les thèses qui, dans cet ordre général d'étude, sont propres à M. Effertz.

I. — « Le système d'Effertz, écrit M. Andler, est d'abord l'effort le plus vigoureux qui ait été tenté pour constituer une *économie politique pure* (p. IV) ». Or, si nous regardons au problème essentiel qui est posé et suivi à travers toute l'œuvre d'Effertz et qui commande toutes les théories spéciales qui y sont présentées, il ne paraît pas douteux que ce problème ne soit le problème de « l'optimum de l'économie » (« Le dernier problème de l'économique qui consiste à déterminer et à réaliser l'optimum de l'économie ou l'intérêt économique... », p. 34). Qu'est-ce à dire ? Est-ce que le problème de l'optique *pure* est de déterminer et de réaliser la combinaison de lentilles qui donne la meilleure lunette ? Si l'expression de physiologie pure était usitée, appellerait-on problème de physiologie *pure* la recherche de la meilleure diète ? Est-ce un problème de mécanique *pure* que de déterminer les conditions d'une machine à vapeur parfaite ? Il y a là une impropriété de termes initiale ; et ce n'est pas une chicane de mots que de la relever tout d'abord, car elle est grosse de conséquences.

a) En effet, d'une part, il ne viendrait à l'idée de personne que, de la science pure et de la science appliquée qui se correspondent, c'est par la science appliquée que l'étude doive ou même puisse commencer, si du moins elle veut être autre chose qu'un empirisme. (Il peut y avoir un empirisme abstrait, et même oserons-nous dire, un empirisme a priori qui n'en sera pas moins un empirisme.) Avant donc une économie appliquée, même abstraite, qui traite le problème de l'économie optima, nous demanderons, même dans l'hypothèse où cette méthode dite abstraite serait la bonne, une économie pure proprement dite, qui traite le problème de l'économie tout court, c'est-à-dire qui fasse la théorie des phénomènes économiques pris objectivement en eux-mêmes et d'un point de vue causal, et non pas en considération d'un certain but à réaliser et d'un point de vue téléologique.

Digitized by Google

b) D'autre part, dès qu'on s'est aperçu qu'un problème ainsi posé est un problème de science appliquée, on découvre sans peine que, bien loin d'être le problème dernier ou le problème unique de l'économie, même comme science appliquée, il n'est qu'un des multiples problèmes qui peuvent être proposés à cette science appliquée, et qui sont aussi nombreux que les fins qui peuvent être attribuées ou conçues à l'activité économique de l'homme. M. Effertz cherche tout le long de son livre, soit pour l'individu, soit pour la société, les conditions d'une différence maxima entre la satisfaction des besoins par la consommation des biens et le travail nécessaire à la production de ces biens : mais pourquoi l'économie appliquée n'aurait-elle pas aussi bien à chercher les conditions d'une différence minima[1] ? C'est la position du problème qui conviendrait à un ascète ou à une société d'ascètes. Pourquoi n'aurait-elle pas à se poser de tout autres problèmes que ceux du maximum ou du minimum de cette différence, par exemple, le problème des conditions d'un abaissement proportionnel, ou d'une élévation proportionnelle, des deux éléments satisfaction et peine à la fois ? Pourquoi encore n'aurait-elle pas à considérer d'autres termes que la satisfaction des besoins et le travail de production ? L'optique appliquée, en tant qu'optique, n'a pas de raison de chercher des lunettes

1. M. Effertz, il est vrai, qualifie quelque part d' « être absurde » un homme qui entendrait ainsi son intérêt : mais de quel droit ? — L'étude de l'intérêt économique de la société, telle que la fait M. Effertz, implique encore un autre postulat finaliste, qui se trahit aussi dans une incidente de la préface de M. Andler : « L'intérêt économique est *évidemment* d'assurer au plus grand nombre de consommateurs le maximum de biens consommables avec le maximum de loisirs (p. VI) ». L'intérêt économique de la société tel que défini par M. Effertz revient à ce que la différence entre la satisfaction et la peine soit *moyennement*, par individu de cette société, la plus forte possible : mais c'est une question que de savoir si l'on obtiendra cette *moyenne* plus forte en assurant une satisfaction maxima en consommation et loisir à un certain nombre d'individus et seulement une satisfaction limitée à tous les autres, ou bien en assurant au plus grand nombre possible d'individus la plus grande satisfaction possible, mais limitée pour tous. Une formule telle que celle de M. Andler, donc, ou bien est équivoque, ou bien n'est nullement évidente. M. Effertz, bien qu'il dise, en un endroit notamment (p. 300), ne pas poser comme un idéal l'hypothèse d'une société à distribution égale, en fait, raisonne sans cesse comme si, dans le problème de l'intérêt économique maximum de la société ou de l'intérêt *moyen* maximum des membres de cette société, cette hypothèse était la seule à considérer : mais pourquoi, d'un point de vue économique, le problème ne serait-il pas à poser aussi bien dans toutes les hypothèses de distribution inégale possible, et un choix à faire entre ces hypothèses et l'hypothèse d'une distribution égale uniquement pour des raisons économiques ?

Digitized by Google

qui ne déforment pas, plutôt que des lunettes qui déforment. La physiologie appliquée, en tant que physiologie, étudiera indifféremment les moyens de produire la mort ou les moyens de l'éviter. A tout prendre, et même comme problème de science appliquée, le problème que M. Effertz, ainsi que d'autres théoriciens avant et depuis lui, a voulu traiter est donc choisi entre d'autres : nous verrons plus loin si les raisons de ce choix sont conscientes et si elles doivent nous satisfaire (ci-dessous III).

II. — Faisons abstraction de cette préoccupation à caractère finaliste incontestable qui domine toute l'œuvre, et considérons dans ce travail ce qui se rapproche d'une économie pure strictement entendue, c'est-à-dire, ce qui tendrait à constituer, selon les termes de M. Andler, « une science des conditions économiques qui subsistent indépendamment des variations de l'état social » (p. IV). Est-il vrai, comme le dit M. Andler, que, conciliant la préoccupation de Rodbertus et celle des économistes psychologues, M. Effertz retrouve, d'une part, les faits économiques primitifs indépendants de tout régime d'échange, de tout régime de propriété et de répartition, les faits et relations entre les faits qui sont vrais dès qu'il y a des hommes qui essaient de suffire à leurs besoins économiques, et, d'autre part, les besoins simples auxquels, en dépit de leur variété, se ramènent tous ces besoins, et la loi de variation du besoin (Introduction, même page) ? — L'économie pure de M. Effertz roule tout entière sur deux notions, terre et travail, et une troisième, la notion de valeur d'usage. Ce sont là en apparence notions simples et générales, et M. Effertz semble ne pas avoir songé qu'il fût nécessaire d'en établir une définition précise. S'il l'eût fait, il se fût aperçu que, telles qu'il les emploie, telles qu'il en a besoin dans sa construction, elles sont complexes et même confuses, d'une part, et, d'autre part, relatives à un certain état historique, à un certain stade des représentations collectives et ne sont nullement indépendantes de tout état social. Nous retrouverons plus bas la notion de terre. Pour la notion du travail, elle est en fait identifiée avec la notion de peine ; mais, outre que celle-ci même est loin d'être simple et générale, et serait probablement remplacée avec avantage par la notion d'effort, cette réduction du travail à la peine, qui ne tient compte ni du travail exercice agréable et devenu normal de l'activité, ni du travail devoir

Digitized by Google

moral ou religieux, qui cependant ont joué et jouent encore un rôle économique important[1], ou bien est arbitraire et subjective, et par conséquent sans valeur générale de science, ou bien se réfère à une notion de travail qui ne se rencontre sous cette forme précise que dans une certaine classe et une certaine société, à l'idée du travail pour l'ouvrier moderne (et encore ne l'exprime-t-elle pas tout entière : M. Effertz lui-même y ajoutera ultérieurement d'autres éléments, par exemple, un élément d'honneur et de déshonneur, p. 290 sqq.) : la construction basée sur elle est donc tout arbitraire ou tout étroitement relative. Quant à la notion de valeur d'usage, outre qu'elle apparaît très complexe dans les explications mêmes de M. Effertz (p. 51-54) et combine des éléments divers eux-mêmes bien mal définis, il est tout à fait arbitraire de lui donner à titre universel un rôle dans l'économie qu'en fait elle n'a pas eu, ou n'a pas eu également partout, et que seule donc une certaine conception de ce qui doit être, et non de ce qui est, peut lui attribuer (cf. ci-dessous III).

Avec ces notions premières, cette économie, qu'on nous dit être indépendante de l'état social, a un besoin essentiel, ou en tout cas fait un usage essentiel, d'au moins deux lois, une loi de l'attitude psychologique de l'homme, individu ou société, dans ses démarches économiques, et une loi des relations économiques entre les individus : la première est la loi connue sous le nom de loi de l'utilité limite, loi de décroissance des besoins à mesure qu'ils sont satisfaits, loi dont M. Effertz reporte l'honneur à Bernouilli et qu'il appelle d'après ce mathématicien loi *de mensura sortis* ; la seconde est la loi d'échange connue sous le nom de loi de l'offre et de la demande. Ces deux lois sont-elles donc d'une généralité applicable à toute société humaine et fondent-elles une économie théorique générale antérieure et supérieure à toute étude des phénomènes plus ou moins particuliers effectivement rencontrés dans les champs divers de notre observation positive ? Nous avons déjà plusieurs fois touché à cette question. Nous reprendrons ici nos remarques seulement en quelques mots.

a) Quelle que soit la fortune présente de la première de ces lois, qui en a fait une base généralement acceptée de presque tous les économistes actuels, on peut noter d'abord que, même

1. Cf. notamment Marshall. *The social possibilities of economic chivalry*, *Economic Journal*, march 1907, et l'étude citée plus loin de Max Weber (p. 555).

Digitized by Google

admise, dès qu'il faut passer d'un besoin à un autre besoin et comparer entre eux des besoins différents, ou bien elle reste purement verbale ou tautologique, ou bien elle a besoin d'être complétée par des apports de fait qui indiquent les valeurs comparatives effectivement établies, et il apparaît que ces éléments de fait, sans lesquels on ne peut dépasser le cercle de tautologies, dépendent des états sociaux et des diversités de temps et de milieu. Mais il y a plus. Il y aurait lieu de la ressaisir en elle-même et de la soumettre à une critique rigoureuse, et l'on s'apercevrait, croyons-nous : 1° qu'elle n'est pas d'une vérité générale, et même qu'elle est d'une vérité partielle assez limitée ; 2° que, dans les cas mêmes où elle s'applique, elle n'est pas universelle ; 3° que dans certains cas, au contraire, existe une loi inverse ; 4° et surtout que le passage de l'application de cette loi dans l'économie individuelle à son application dans une économie collective, même encore peu complexe et peu avancée, n'est pas fait de façon satisfaisante, n'est fait qu'au moyen de pétitions de principe, et que, s'il ne l'est pas autrement, c'est vraisemblablement qu'il ne peut l'être et que, dès qu'on se place dans l'économie d'une société, surtout assez développée, cette loi perd à peu près toute signification. Disons donc, si l'on veut, que cette loi est indépendante de l'état social, mais en ce sens qu'une fois un état social donné elle n'est plus d'utilité pour nous expliquer les phénomènes économiques de cet état social.

b) Venons à la théorie de l'échange in abstracto et à la loi de l'offre et de la demande qui en est l'essence. D'abord, ainsi que nous l'avons déjà remarqué et ainsi du reste qu'il est accordé par certains des théoriciens qui l'emploient, le jeu de l'offre et de la demande ne fixe pas un prix ab integro : au mieux, il ne fait que ramener ou que tendre à ramener le prix de marché d'un produit au niveau du prix réel ou de la valeur de ce produit dans le milieu donné ; quel que soit le nom qu'on préfère, ce prix réel ou cette valeur exprime une estimation non pas individuelle mais sociale préexistante; et tant qu'on a pas rendu compte de cette estimation même, on n'a pas expliqué le phénomène à expliquer. Mais, pour en rendre compte, on voit qu'il n'est pas possible de prétendre se placer en dehors de tout état social. Ce n'est pas tout. La théorie de l'échange ou du marché contient en elle-même des implications sociales. Elle est si peu indépendante de tout état social qu'au contraire elle suppose un état social telle-

Digitized by Google

ment avancé et spécial que, même dans nos sociétés contemporaines où l'évolution économique a produit les milieux les plus développés et les plus spécialisés en ce sens, il ne s'est pas encore trouvé être complètement réalisé. Non seulement cette théorie suppose : une appropriation préalable, une propriété susceptible d'aliénation, susceptible d'aliénation à la volonté du propriétaire, l'institution du contrat par accord des volontés, et spécialement du contrat d'échange et de vente (et des faits que nous avons eu l'occasion de citer, et d'autres qu'on pourrait présenter en nombre, montrent dans combien de sociétés et pour combien de parts de la vie économique, ces diverses conditions font défaut, en totalité ou en partie, et par conséquent combien la théorie qui les implique est précaire et relative). Mais encore, et ceci a été, je crois, moins remarqué, cette théorie implique, pour arriver à établir quelque chose, une certaine condition économique des échangistes, ou au moins de l'un d'entre eux, très particulière et très dépendante d'un certain état social : n'implique-t-elle pas, en effet, nécessairement que deux échangistes en présence *aboutissent à conclure* (sinon elle ne mènerait à rien)? Mais cela est une hypothèse toute gratuite et illégitime, si l'on ne suppose pas que l'un au moins des échangistes est tenu, pour une raison ou pour une autre, d'aboutir, et cette situation ne peut provenir pour lui que d'une certaine condition économique, dépendante d'un état social déterminé, et plus exactement encore d'un certain état de la répartition. (Je donne seulement ici un exemple schématique simple : A veut vendre un cheval à 400, B en veut acheter un à 350 : le prix, nous dit-on, se fixera entre 350 et 400. Non. Si A n'est pas obligé, pour une raison quelconque, de vendre son cheval et peut attendre, si B n'est pas obligé d'en acheter un, le prix pourra ne pas se fixer du tout et aucun échange n'être conclu. Et si la théorie signifie seulement que, *si* l'échange se conclut, le prix se fixera entre 350 et 400, elle n'a plus de portée, car elle a besoin, pour expliquer quelque chose dans les phénomènes économiques, de supposer *que* l'échange se fera et non pas qu'il ne se fera pas). Enfin cette théorie suppose l'existence d'un marché libre, au sens précis et complet où l'ont défini les théoriciens les plus rigoureux de l'école mathématique, et est-il besoin de montrer qu'un tel marché absolument libre n'a vraisemblablement pas encore existé en aucune société pour aucun produit ou objet de commerce, que les marchés

Digitized by Google

qui s'en rapprochent le plus dans les sociétés économiquement les plus avancées comportent encore des éléments qui ne les rendent pas absolument libres en ce sens, et que justement les marchés les plus courants et les plus directement mêlés à la vie économique journalière, à la satisfaction propre et directe des besoins, (et par exemple, entre tous, les marchés de main d'œuvre) en sont fort éloignés, même dans ces sociétés avancées ?

Une doctrine construite sur cette double base a donc une valeur purement hypothétique : *supposé que* les phénomènes économiques soient les phénomènes d'un marché libre où les transactions sont réglées par l'offre et la demande et l'action des hommes uniquement dirigée par la loi psychologique énoncée de la satisfaction décroissante des besoins, telle et telle chose doivent se passer. Les théoriciens récents, adeptes de cette méthode, ne nient pas ce caractère essentiellement hypothétique et même le mettent explicitement en évidence[1] ; reste donc, pour les critiquer : 1° à voir s'ils se tiennent exactement dans leur hypothèse et n'introduisent pas inconsciemment, dans le cours de leurs déductions, d'autres éléments de fait ou d'autres postulats plus ou moins arbitraires, et s'ils tirent de leur hypothèse toutes les déductions possibles sans choix arbitraire ou a posteriori ; et 2° à attendre la confrontation de cette construction avec la réalité économique et à examiner si elle nous en fait comprendre ce que nous voulons et pouvons y comprendre et à quelles conditions. Mais, chez M. Effertz, il ne semble pas exister, ou en tout cas il ne se manifeste pas, une conscience nette de cette valeur purement hypothétique de toute sa construction. Il est vrai qu'il se réclame expressément, à diverses reprises, du droit de simplifier et d'abstraire, de négliger un élément qui complique ou qui n'est que secondaire pour suivre d'abord l'élément essentiel et primordial ; et ce procédé, en effet, est en principe tout à fait légitime, mais l'usage en est réglé et limité par la nature même de l'objet étudié et par la fin de l'étude qui en est faite : celui qui voulant expliquer le mouvement d'une locomotive ferait successivement, pour simplifier l'analyse, abstraction du frottement, abstraction des roues, abstraction du charbon, abstraction de la vapeur, n'arriverait pas finalement à en expli-

1. Déjà M. Walras définissait l'économie politique pure la théorie de la détermination des prix sous un régime *hypothétique* de libre concurrence absolue (*Economie politique pure*, p. XI).

Digitized by Google

quer grand'chose. Sans doute M. Effertz se flatte de rétablir et réintroduire ultérieurement un à un les éléments qu'il a ainsi écartés d'abord : mais il ne le fait pas toujours pour tous[1] ; et notamment il ne le fait nulle part pour tous ces élements de la vie économique réelle dans beaucoup de sociétés humaines et même dans les sociétés économiquement les plus avancées dont son étude, par des postulats conscients et surtout inconscients, fait une abstraction radicale qui exigeait une justification.

III. — A vrai dire, si M. Effertz n'a pas donné cette justification et même n'a peut-être pas songé qu'elle pût être demandée, c'est, je crois, que, comme je l'ai déjà remarqué pour M. Landry[2], ce qu'il élabore et construit sous le nom de science économique est non pas une étude de l'économie *réelle*, mais une étude de l'économie *véritable* : ce n'est pas une discipline *positive*, mais c'est une discipline *normative*. Avec plus de netteté et d'intrépidité systématique qu'aucun de ses devanciers, M. Effertz distingue et oppose l'intérêt *vrai* et l'intérêt *putatif* des hommes (soit individus soit sociétés) : l'intérêt vrai, ce n'est autre chose que ce que M. Effertz juge être tel, ce qu'il lui paraît raisonnable, normal, de juger ainsi ; l'intérêt putatif c'est ce que les hommes, les intéressés eux-mêmes, jugent être leur intérêt, mais cela ne fait pas question pour M. Effertz : ils ont tort. Sans hésitation il assigne pour tâche à la science économique de déterminer l'intérêt *vrai* des hommes ainsi entendu : si elle étudie l'intérêt putatif, c'est pour en établir *l'erreur*, et pas un moment il ne semble lui être venu à l'idée que la science économique aurait peut-être plutôt pour objet premier et essentiel d'étudier l'intérêt des hommes tel qu'ils l'entendent en fait[3], et non pas tel qu'il nous paraît à M. Effertz, à

1. Par exemple, approximation pour la *loi* de non transformabilité (p. 84), approximation « très large » de la *loi* suivant laquelle les biens à quotient travail-terre petit sont les biens de nourriture, et les biens à quotient travail-terre grand les biens de culture (p. 89-90) ; théorie « exagérée » de la distribution entre le capital et le travail (p. 318) ; supposition, *pour des raisons de simplification*, que le travail productif du capitaliste moyen soit égal à zéro (p. 327). Où donc M. Effertz rectifie-t-il les résultats obtenus par ces simplifications?

2. *Année sociologique*, t. VIII, p. 584-86.

3. Nous disons l'intérêt tel que les hommes l'entendent effectivement, non pas tel qu'ils disent ou croient eux-mêmes l'entendre.

Digitized by Google

moi ou à d'autres, qu'ils devraient l'entendre, et qu'avant de déclarer que cet intérêt tel que l'entendent les hommes est une erreur, elle devrait commencer par le comprendre et par l'expliquer, et même que c'est là sa tâche propre, sa tâche unique, un jugement sur cette façon d'entendre son intérêt n'étant plus affaire de science économique, mais d'éthique. Assurément cette conception de la science économique n'est pas propre à M. Effertz : elle date de loin dans la discipline économique, et elle a même tellement pénétré dans les habitudes de travail et les directions d'esprit de tous les économistes qu'il est très difficile et très long de s'en dégager et de s'en défaire. M. Effertz a le mérite d'avoir pris conscience et donné une formule explicite de cette attitude : « A côté de l'intérêt vrai, il y a l'intérêt putatif. La différence entre l'intérêt vrai et l'intérêt putatif découle des erreurs de l'homme... L'absence d'erreur n'est qu'une coïncidence heureuse. Le cas général est celui d'une différence entre l'intérêt vrai et l'intérêt putatif... L'erreur est infinie... Cependant il y a de nos jours, et il y a eu pendant toute la carrière historique de l'homme, une erreur prédominante qu'il faut connaître sous peine de ne comprendre rien ni à la vie quotidienne ni à l'histoire : c'est que les individus croient que leur intérêt économique consiste à augmenter leur revenu net en argent » (p. 145-146). Voilà un point central et caractéristique, et voilà où le caractère normatif inconscient de toute cette économie se révèle pleinement. Bien que ce soit aller contre toute une longue tradition, bien que cela puisse paraître même aller contre le bon sens, je crois pouvoir dire, et je pense avoir l'occasion dans un travail ultérieur de montrer sur un exemple topique que s'il y a une erreur ici, et une erreur essentielle qui a pesé et pèse encore sur toute la théorie économique, c'est de tenir cette croyance pour une erreur : sans pour cela retomber dans cette chrématistique que M. Effertz écarte avec dédain, la science économique, *pour comprendre la vie quotidienne et l'histoire* — je reprends l'expression même de M. Effertz qui est un précieux aveu, — c'est-à-dire pour accomplir son objet propre, pour connaître et expliquer la réalité économique, et non pas pour déterminer un idéal économique plus ou moins rationnel, doit cesser de considérer, par une appréciation apriorique et arbitraire qui préjuge de la question même, ce fait, en effet capital, comme une immense et universelle erreur ; et ce faisant elle arrivera effectivement, je crois pou-

Digitized by Google

voir l'affirmer, à s'apercevoir que *ce n'en est pas une*, même du point de vue où se place la théorie économique traditionnelle, passivement suivie en cela, comme en plus d'un autre point du reste, par M. Effertz. Mais, si cette pierre angulaire de sa construction lui est retirée, on peut voir combien la solidité totale en est compromise[1].

Au fond, je crains que les thèses mêmes originales et propres de M. Effertz ne soient viciées de ce même caractère normatif fondamental. Il est exact, — et M. Effertz est le premier à le dire, même il s'en félicite, — que l'idée mère de sa doctrine (à savoir que toute la vie économique de l'homme implique deux éléments, un élément de matière extérieure, ce qu'il appelle la terre, ce que les auteurs appellent d'ordinaire la nature, et un élément d'action humaine, ce qu'il appelle, ainsi que les auteurs, le travail) n'est qu'une banalité. Ce qu'il y a d'original en sa doctrine est ce qu'il construit sur cette banalité. Mais à quel prix ? Il est exact que la théorie, longtemps en faveur, qui rendait compte de la valeur des biens uniquement par la somme de travail incorporée en eux, ne peut, en tant que théorie explicative des faits positifs, résister à des objections décisives et maintenir sa valeur générale (resterait d'ailleurs, au point de vue de l'histoire des doctrines, et pour apprécier avec justice les auteurs qui lui ont donné le plus de retentissement, à voir si elle n'avait pas elle aussi chez eux le caractère d'une doctrine normative plutôt que d'une théorie explicatrice de la réalité, mais ce n'est pas ici notre point de vue). M. Effertz pense y substituer la théorie vraie en affirmant que, dans tout bien, il faut toujours considérer d'une part sans doute la somme de travail, mais d'autre part aussi la somme de terre qu'il représente, et le rapport de ces deux quantités. Mais sur quoi repose cette affirmation (qui, pour être répétée avec insistance et sous bien des formes en tous les points d'un livre, ne prend pas d'autre valeur que celle d'une affirmation tant qu'il n'est pas donné de démonstration à l'appui) et quel en est au juste le caractère ? Est-ce une pro-

1. Ce ne serait pas me répondre sur ce point que d'invoquer les pages 466-468 où M. Effertz indique explicitement comme étant un principe éthique (d'ailleurs, semble-t-il, arbitraire) que dans sa doctrine pratique les intérêts vrais soient tenus pour supérieurs aux instincts putatifs, les intérêts définitifs aux provisoires, etc. Car ce que je dis est que cette distinction apriorique, même à titre d'hypothèse donnée pour guide à l'analyse économique, la fausse dans le principe même et, bien loin de l'aider à comprendre la réalité économique, l'en empêche définitivement.

Digitized by Google

position qui veut rendre compte de la valeur des biens telle qu'elle leur est effectivement reconnue dans notre économie? A ce compte, l'analyse s'arrête à mi-chemin, et il faut, comme on l'a déjà fait et comme M. Effertz ne l'ignore pas du reste, remonter jusqu'à l'élément de *limitation*, qui seul, dans cette théorie, et tant pour le facteur terre que pour le facteur travail, détermine en dernière analyse quels biens ont une valeur et la valeur qu'ils ont. Si ce n'est pas une théorie positive, qu'est-ce donc? Le facteur terre et le facteur travail sont, nous répète-t-on, irréductibles l'un à l'autre, intransformables l'un en l'autre, etc. ; mais pourquoi? Pourquoi, lorsque dans un bien un certain élément *a*, par exemple, est dû à l'exercice d'une activité organique, cet élément *a*, dans les considérations de M. Effertz, compte-t-il comme terre, si cette activité organique a été le travail d'un bœuf, ramené à la terre que coûte ce bœuf en élevage et en nourriture, et compte-t-il comme un élément tout différent et irréductible, si cette activité organique a été le travail d'un homme, non ramené à la terre que tout pareillement coûte cet homme en élevage et en nourriture? Est-ce que le calcul ne serait pas identique et la réduction identiquement la même pour un propriétaire d'esclaves exact économiste, qui rechercherait si, pour une production donnée, il lui est plus avantageux d'employer des bœufs ou des esclaves? Pourquoi est-ce que, *du point de vue économique pur*, le travail de l'homme ne se résout pas en la quantité d'aliments, de matière, de terre, qui est nécessaire à produire un homme et à l'entretenir en vie et en force? Et pourquoi donc, de ce point de vue économique pur, est-ce que l'élément travail ne se ramène pas à l'élément terre, et ce dernier, du reste, à l'élément de limitation naturelle, dans la mesure et dans les cas où il y a effectivement et nécessairement une telle limitation? Pourquoi, sinon à cause d'un postulat éthique inconscient, ou du moins non explicite, qui fait que M. Effertz donne au travail humain, parce qu'il est effort et peine d'un être humain, une valeur propre et irréductible aux éléments matériels et physiques qui suffisent économiquement à le produire? Mais ou bien un tel postulat prétend avoir valeur de théorie positive : il n'en peut avoir que si et dans la mesure où on peut nous le montrer existant et agissant effectivement dans la vie économique réelle, au moins virtuellement et comme tendance : et où donc M. Effertz a-t-il fait cette démonstration et comment la ferait-

Digitized by Google

il générale et universelle, fonderait-il indépendamment de tout état social comme il le prétend, la valeur positive de ce principe, alors qu'il n'est peut-être même pas, entre d'autres, élément objectif des sociétés actuelles les plus élevées? Ou bien ce postulat n'a que la valeur d'une affirmation sentimentale et subjective; et alors toute la doctrine qui se fonde sur lui ne prend-elle pas elle-même le caractère d'une construction sentimentale et subjective?

J'ai peur qu'il n'en aille pas beaucoup autrement de l'autre thèse essentielle à laquelle M. Effertz attache la plus haute importance et dont la méconnaissance attire aux auteurs qui s'en montrent coupables ses plus méprisantes critiques, la distinction et l'opposition de la productivité et de la rentabilité. Il ne s'agit pas seulement dans cette théorie d'étudier les divergences possibles de l'intérêt social et de l'intérêt individuel dans le même ordre d'intérêt. Remarquons que, tout en ayant défini une rentabilité vraie (en valeur d'usage et coût en travail) opposée à une rentabilité putative (en revenu et coût en argent), notre auteur ne fait l'analyse que de la seconde. Dès lors, puisque la productivité est définie par lui a priori en valeur d'usage et en coûts terre et travail, il est bien évident qu'il trouvera des oppositions entre la rentabilité putative et elle. Mais, d'un point de vue positif, ce n'est là qu'une pétition de principe, tant que l'on a pas montré que l'estimation des biens produits en valeur d'usage et en coûts travail et terre est l'estimation objectivement pratiquée par la société; et cette démonstration n'est pas donnée et sans doute ne peut pas l'être. De même, pour l'opposition entre le procès d'acquisition d'homme à nature et le procès d'acquisition d'homme à homme, qui suppose une certaine définition des biens considérés comme des produits; et, une fois cette définition explicitée, cette opposition n'est qu'une tautologie. De même encore, la négation de la productivité de certains processus s'arrête à des considérations toutes superficielles : le dardanariat lui-même peut être productif (même au sens de M. Effertz), s'il a pour effet de reporter des activités productrices d'une production pléthorique sur une production déficitaire. En réalité, la condamnation de ces processus, la condamnation de l'acquisition d'homme à homme, est éthique plus qu'économique, mais d'une éthique à demi-inconsciente et qui demeure en tout cas toute subjective, et n'a pas comme telle de place légitime dans une théorie de science positive.

Digitized by Google

Reste donc que cette définition de la productivité soit une définition arbitraire et a priori qui indique simplement ce que l'auteur tient pour rationnel de considérer comme la mesure de la bonté *vraie* d'une économie au point de vue de l'intérêt *vrai* des hommes : et nous en revenons ainsi toujours à ces postulats normatifs indémontrés qui donnent à toute la construction fondée sur eux le caractère d'une simple démonstration circulaire. Et les exemples pourraient s'en multiplier (par exemple tout le chapitre si curieux et si frappant Γνῶθι σεαυτόν n'a de sens que si l'on admet d'abord ce postulat d'éthique, ici toute subjective, que l'individu doit rendre à la société autant qu'il en reçoit). Et ainsi du reste.

IV. — Mais, dira-t-on, ce caractère normatif étant admis, n'est-ce pas non seulement un exercice d'esprit légitime comme tout exercice d'esprit, mais une spéculation théoriquement et pratiquement utile que d'analyser, dans l'hypothèse d'un tel idéal proposé à la vie économique de la société, les différences entre la réalité présente et cet idéal ? Resterait à montrer que parce qu'un théoricien aura formulé pour une société un certain idéal économique, et même parce que les individus de cette société auront pu y adhérer avec leur raison, cet idéal aura par là quelque chance d'être réalisé ou réalisable : si l'on n'a pas une conception purement « artificialiste » de la vie des sociétés, tout ce travail n'aboutit donc à rien tant que l'on n'a pas établi que, dans la société considérée, les transformations indiquées sont *objectivement* probables ou possibles; la preuve faite que notre œil soit un appareil d'optique fort imparfait n'a conduit personne à essayer de s'en passer ou de le remplacer ; et certain médecin de comédie bien connu a beau démontrer qu'un bras se nourrit aux dépens de l'autre, il ne convainc pas le patient qu'il convient de l'en amputer. Nous croyons, pour notre part, que même une doctrine téléologique de refonte sociale intégrale, comme est le socialisme, peut et doit actuellement se fonder sur les bases positives que fournit à cette heure la science sociologique, et qu'avant de la dépasser et d'anticiper sur le futur, comme est forcée de le faire une doctrine d'action, il doit rigoureusement établir ce que dans cette anticipation il sait vraiment et ce qu'il ne sait pas et ne fait que postuler.

Mais, cela même mis à part, il faut voir que ces doctrines, même une fois admis leurs postulats normatifs, conscients ou

Digitized by Google

inconscients, n'avancent et n'atteignent à quelques résultats qu'en appelant sans cesse au secours de leur déduction, et en y incorporant d'autorité des éléments de fait, des propositions positives d'observation sur la réalité économique, qui, par malheur, et notamment dans l'espèce présente, sont loin d'être établis ; et peut-être en effet est-il difficile qu'il en soit autrement : l'attention de l'auteur étant concentrée sur la construction idéologique, et nos collections de faits économiques vraiment bien observés et décrits étant encore à ce jour bien incomplètes et fragmentaires, le constructeur pressé non seulement est tenté de ne prendre dans ce fonds que ce qui convient à sa thèse préconçue et à négliger ou ne pas voir le reste, mais encore est forcément incliné à se satisfaire d'affirmations hâtives et sans preuve et de généralisations grossières et sans critique. Il serait trop long ici de relever dans l'œuvre de M. Effertz toutes les propositions de fait, nécessaires à ses raisonnements, qui n'ont pas de fondement objectif ou sont sujettes à des réserves telles qu'il est illégitime d'en rien tirer de valable, même à titre provisoire et hypothétique. Nous noterons seulement celles qui sont comme des nœuds de la chaîne : si elles ne tiennent pas, rien ne tient.

1° Il ne suffit pas à la doctrine de M. Effertz d'invoquer le fait, en effet incontestable, que la terre, que l'élément nature dont peut disposer l'homme est limité ; il lui faut en outre que cet élément terre soit *relativement* limité. Il est donc obligé de reprendre pour son compte la célèbre affirmation malthusienne que la population croît plus vite que les subsistances et de la tenir pour une vérité de fait indiscutable ; mais justement elle a grand besoin d'être discutée : *en fait*, au cours du XIXe siècle, les choses paraissent bien avoir donné tort aux prévisions malthusiennes. Il se peut que ce soit une apparence : mais il faut le montrer. Il se peut que ce soit le résultat de contingences ; mais il faut montrer qu'elles ou d'autres, analogues d'effet, ne sont pas renouvelables. Il faut montrer que la limitation de l'accroissement de la population qui s'observe à des degrés divers dans beaucoup de pays, est un phénomène restreint, ou peu durable, ou sans effet sur la déduction en question. Il faut montrer que, si c'est bien la mise en exploitation de pays neufs et la révolution opérée dans les conditions de transport qui ont abouti à mettre en échec, du moins quant à ses conséquences pratiques, la loi du rendement non proportionnel, les effets heureux de ces

Digitized by Google

phénomènes vont, dans un avenir prévisible, cesser ou diminuer, et que dans ce même avenir prévisible le recours à des extensions nouvelles est physiquement impossible ou très limité, et nulle ou faible la chance de nouvelles transformations techniques ou sociales rendant ces extensions économiquement possibles. Il est indubitable que la quantité de charbon existant sur notre globe est limitée; il est donc loisible à un théoricien de construire sur ce fait des spéculations plus ou moins pessimistes : ce n'est qu'un vain jeu d'esprit tant qu'il n'est pas établi que cette quantité limitée sera épuisée dans un avenir prévisible et qu'à ce moment-là d'autres sources de chaleur ou d'énergie ne lui seront pas substituables. De même pour les subsistances et pour les produits où la part de *terre* est considérable. Nous ne trouvons dans notre auteur aucune de ces diverses preuves, cependant toutes indispensables à sa thèse. Par contre, s'il avait poussé son analyse de l'élément terre comme nous l'avons plus haut indiqué, s'il l'avait ramené à l'élément économique de limitation, et s'il avait recherché les raisons de cette limitation, il aurait été conduit à examiner si dans cet ordre de production elle ne tient pas, en exacte et dernière analyse, à ce que la production y implique essentiellement des processus organiques, et que *jusqu'ici* la science technique de l'homme n'a pas réussi (on n'a réussi que dans une faible mesure) à pouvoir hâter ou produire à volonté ces processus organiques, ainsi qu'elle a pu et su le faire pour les processus simplement mécaniques ou physiques ou chimiques, essentiels à d'autres ordres de production : mais qui oserait dire qu'elle n'y réussira pas et par quelles preuves définitives? Et si elle y réussissait, que deviendrait toute la fantasmagorie effertzienne? Elle ne vaudrait plus que comme explication du passé de l'humanité : mais pour ce rôle même il faudrait qu'elle fût plus rigoureuse et eût moins largement simplifié le réel. De raisons d'appauvrissement indéfini non compensable du sol, nous n'en trouvons de nettement formulée dans notre auteur qu'une seule : la restitution au sol des sels nutritifs contenus dans les plantes consommées ne serait pas opérée, du moins en Occident, par ce fait que les matières fécales humaines sont, pour des raisons d'hygiène, menées dans les fleuves et de là dans la mer. « Cet antagonisme (entre l'intérêt du présent et l'intérêt du futur) nous explique la durée relativement courte des empires occiden-

Digitized by Google

taux et la durée si longue des empires orientaux. L'empire romain a été ruiné par la *cloaca maxima* qui a appauvri la campagne romaine, puis l'Italie et la Sicile, puis l'Afrique, mais qui a singulièrement enrichi la fertilité de la mer Méditerranée et a énormément augmenté le poids de ses poissons » (p. 245). On sera peut-être tenté de prendre un tel argument pour une boutade ou une plaisanterie : à l'examen, je crois qu'il est sérieusement présenté et qu'il y a lieu par conséquent d'en noter l'évidente faiblesse (même dans nos sociétés civilisées contemporaines la part des matières fécales livrées au tout à l'égout est relativement très faible et de plus le tout à l'égout ne va pas le plus souvent à la mer, mais revient au sol) et de le présenter comme un type caractéristique des arguments de fait dont se contente notre auteur en des points d'articulation essentiels à sa doctrine.

2° Mais il est peut être encore plus curieux d'observer qu'en même temps qu'elle implique une limitation de l'élément terre à un taux indémontré, elle implique d'autre part une illimitation de l'élément travail à un degré qui appelle les plus grandes réserves. Admettons que la théorie de la productivité et de la rentabilité et de leurs conflits soit en elle-même sans objection. Ce n'est établir que sous condition et sous le bénéfice d'une autre démonstration nécessaire la lésion de l'intérêt social par un certain régime de production que de montrer que cette production a intérêt à rester inférieure au besoin social correspondant. Il faudrait démontrer en outre que porter cette production au niveau de la pleine satisfaction du besoin correspondant n'entraînerait pas d'autre part une diminution de la production correspondant à un autre besoin social et par suite une lésion de l'intérêt social égale ou peut-être supérieure à la lésion supprimée. Autrement dit, cela n'avance guère de démontrer que pour chacun des besoins, un régime économique donné aboutit à une satisfaction imparfaite : il faudrait, avant de conclure à une lésion de l'intérêt social, établir qu'une satisfaction intégrale, ou même seulement moins imparfaite, pourrait être réalisée concurremment pour tous ces besoins. Or, dans cette démonstration, qui du reste n'est même pas tentée par notre auteur, on rencontrerait comme un postulat indispensable, je crois, si l'analyse était complète, que l'œuvre productrice sociale pût disposer de l'élément travail en quantité illimitée ou relativement illimitée : postulat qui se heurte à beaucoup d'objec-

Digitized by Google

tions de fait. — Et d'autre part, plusieurs des théories de M. Effertz ont besoin de ne pas tenir compte du fait (application inverse cependant de la loi de mensura sortis) que la peine augmente plus que proportionnellement à la quantité de travail[1] : car il n'est pas discuté de façon satisfaisante si et dans quelle mesure et quels cas une augmentation ou une moindre limitation de satisfaction l'emporte ou non sur une augmentation ou une non diminution de peine nécessaire à l'obtenir. Mais, pour en décider, il faudrait des observations de fait que l'auteur n'a pas à sa disposition.

3° Toutes les frappantes oppositions que M. Effertz tire de sa distinction des biens de nourriture et des biens de culture reposent sur l'affirmation de fait que, dans les premiers, la part d'élément naturel ou de « terre » est grande et celle du travail petite, dans les seconds, inversement, la part du travail grande et la part de terre petite : le pain d'un côté, un livre, de l'autre, sont les exemples favoris par lesquels il illustre sa thèse. A vrai dire, ils sont à peu près les seuls. L'auteur a beau dire que ces propositions sont des approximations (p. 90). Avant de fonder tout un système de conclusions sur une telle base, un inventaire un peu complet et méthodique des biens classés par l'auteur en biens de nourriture et biens de culture aurait été nécessaire. Mais je craindrais qu'il ne réservât des surprises : est-ce qu'une perle qui a coûté le travail d'une plongée renferme moins de terre et plus de travail qu'un morceau de pain qui a coûté le travail du semeur, du moissonneur, du batteur, du meunier et du boulanger ? Et les exemples à discuter seraient nombreux. Et quid des biens qui ne correspondent ni à un besoin de nourriture ni à un besoin de culture, même entendus largement, ou correspondent à la fois à l'un et à l'autre ? J'ai peur, que l'auteur, suivant une tournure d'esprit que nous avons vu lui être essentielle, n'ait été entraîné ici encore à ne songer qu'aux besoins auxquels il attache lui-même de l'importance et à oublier de considérer tous les autres besoins auxquels beaucoup d'hommes en attachent une aussi grande, à ne tenir pour bien de culture que ce que lui-même reconnaît vraiment pour tel, en faisant bon marché de beaucoup ou de la plupart des biens

1. A vrai dire, en un endroit (p. 119), M. Effertz paraît en faire une abstraction explicite « pour simplifier les raisonnemente » (Cf plus haut p. 515-16) : mais il ne les simplifie pas, il en vicie toute la portée, en s'abstenant d'envisager les possibilités que nous allons indiquer.

Digitized by Google

qu'*en fait*, objectivement. les hommes civilisés apprécient à titre de biens de culture; et qu'ainsi il ne passe à côté du problème et des difficultés de fait en se satisfaisant d'une construction normative toute subjective et arbitraire.

V. — Mais enfin, même admises toutes les hypothèses, même accordés tous les faits dont cette construction effertzienne a besoin, que nous explique-t-elle donc, au total, de la réalité économique ? quel apport constitue-t-elle pour la science économique ? Nous n'essaierons pas ici d'étudier si et dans quelle mesure elle est une contribution utile et neuve à l'économie mathématique : la question et la discussion de l'économie mathématique méritent d'être prises d'abord en elles-mêmes et indépendamment de notre auteur présent. Nous noterons seulement que cet appareil mathématique paraît bien à divers endroits lui faire illusion ; que, parce que ses opérations et transformations d'équations sont d'un point à un autre mathématiquement exactes, la valeur objective des formules où il aboutit lui apparaît par là être fondée, alors que toute la question est de savoir si la première équation n'est pas arbitraire et s'il est fondé à y mettre les éléments qu'il y met et dans les relations où il les met ; à ces moments, M. Effertz procède d'habitude par affirmations : mais ces affirmations ne sont pas des raisons. Nous n'avons pas la place non plus de discuter tous les résultats auxquels notre auteur se félicite d'arriver par cette voie et de reconnaître si, confrontés avec la réalité, ils ont quelque valeur. Nous ne prendrons que deux exemples. 1° De sa longue théorie mathématique de la l'échange, M. Effertz arrive à tirer quelques lois générales pour les variations historiques des prix, dont le résultat en gros est que « les prix des biens de nourriture augmentent, tandis que ceux des biens de culture diminuent historiquement » (p. 211-12). Je serais curieux de savoir par quels faits statistiques valables l'auteur pourrait vérifier l'exactitude de cette affirmation de fait. 2° De sa théorie du salaire, il tire cette conclusion que « le salaire baisse par quatre raisons contre une qui tend à l'augmentation » (la formule est de M. Andler, préface). Je demanderais alors qu'on nous dise pourquoi, avec la hausse incontestable et générale des salaires que la seconde moitié du XIXe siècle a vu se produire, la théorie a été contredite par le fait, et qu'on nous montre qu'elle ne le sera pas encore.

Digitized by Google

Nous aurions encore nombre d'observations à opposer sur plus d'un point, et notamment sur toute cette théorie des antagonismes sociaux à laquelle l'auteur et les commentateurs attachent tant de prix : mais ceci sort des problèmes économiques proprement dits et par sa généralité relève plutôt d'une étude de sociologie générale ; nous ne nous en occuperons donc pas ici. Au total, de toute cette personnelle construction et de ce grand effort systématique, il nous semble que le profit de science positive ressort assez mince. « Le lecteur aura certainement déjà remarqué dans ce livre, dit quelque part M. Effertz, que les grandes vues sont supérieures à l'exposition des détails » (p. 441). J'inclinerais à être de l'opinion exactement opposée. Les idées directrices de toute cette œuvre nous paraissent, on l'a vu, n'avoir, au point de vue d'une science économique positive, qu'une valeur subjective, arbitraire et artificielle, et par suite n'être pas appelées de ce côté à être fécondes et d'avenir. Mais, par contre, en beaucoup de points du développement, on rencontre des observations pénétrantes, des vues de fait ingénieuses, des suggestions intéressantes et neuves, mais toutes de détail et dont, par le défaut de la synthèse toute factice où il les accroche tant bien que mal et par la prédominance d'une imagination toujours dirigée vers les constructions idéologiques et finalistes, l'auteur ne tire pas tout le parti qu'un esprit de science pourrait y trouver.

FRANÇOIS SIMIAND.

PARETO (VILFREDO). — **Manuale di economia politica** con una introduzione alla scienza Sociale. Milano, societa editrice libraria, 1906, p. XXXVI-580, in-18°.

La lecture du nouvel ouvrage de M. Vilfredo Pareto est déconcertante sous plus d'un rapport. A voir ce livre plus petit qu'un bréviaire, on pense trouver un résumé, un manuel court et concentré : et c'est, en plus de cinq cent pages compactes une série de développements touffus, touchant l'économie politique, mais bien d'autres matières encore, relevés de figures géométriques, d'équations, de courbes, et entremêlés de citation, d'extraits de périodiques ou de brochures récentes. Pour arriver à la partie proprement économique, il faut traverser deux longs chapitres. L'un, intitulé Principes généraux, insiste sans doute sur le but propre de la science,

Digitized by Google

qui est de découvrir l'uniformité des phénomènes et leurs lois, sur le seul critère de la vérité, l'accord avec la réalité, sur l'utilité de retenir les affirmations seules qui se peuvent vérifier par l'expérience : toutefois, dans le corps de l'ouvrage nous ne trouverons pas des observations et des séries de faits, mais des analyses d'idées et des notations abstraites. L'autre, intitulé Introduction à la Science sociale, est un essai de définir les relations morales par opposition aux relations logiques et objectives, et pose la question des conditions d'existence, dans la société humaine, des sentiments, institutions, coutumes : on attend que l'auteur va essayer de replacer, dans cet ensemble, les données économiques : mais il se trouve qu'il fait le contraire.

En réalité, dès le troisième chapitre, il se préoccupe de définir l'objet de l'économie politique par opposition à tout cela : elle étudie, dit-il, les *actions logiques*, répétées, en grand nombre, qu'accomplissent les hommes pour se procurer les objets qui satisfont leurs goûts : on suppose, d'ailleurs, l'homme arrivé au moment où il a *une notion exacte* de ce qui lui convient. Au terme de cette double simplification, les éléments à combiner sont sans doute homogènes, mais trop nombreux pour qu'on puisse les étudier avec les seuls moyens de la logique ordinaire : il y faut la logique des mathématiques. — La méthode de l'économie politique pure ainsi formulée, l'auteur l'applique immédiatement à l'étude du problème, fondamental pense-t-il, de l'équilibre économique : entre *les goûts* des hommes (ou plutôt de l'homme, homo economicus) et *les obstacles*, fondés sur les conditions les plus générales de la vie (nécessité de partager avec d'autres, d'échanger un produit contre un autre, etc.) il s'établit un *équilibre*; on peut l'exprimer par une ligne qui joindrait les points où les goût se balancent, où les obstacles s'équivalent ; cette ligne est dite la ligne d'indifférence : c'est le fin du fin de l'économie politique pure.

Nous n'insisterons pas sur la double exposition, l'une générale et superficielle, l'autre définitive et poussée, de cette théorie. Nous passerons également vite sur les trois derniers chapitres : la population, les capitaux fonciers et mobiliers, les phénomènes économiques concrets. C'est là, dans la pensée de l'auteur, que les principes d'abord abstraitement dégagés doivent être mis en œuvre pour l'explication du réel : mais là encore les théories (de Malthus, de la rente, quantitative

Digitized by Google

de la monnaie, du commerce international) tiennent la plus grande place.

Ce livre ne nous offre peut-être pas l'occasion la meilleure de soumettre à une critique sérieuse la méthode de l'école abstraite, sa théorie de l'utilité limite ou de l'ophélimité, ses postulats et conclusions pratiques : aussi nous contenterons-nous d'en avoir signalé le caractère un peu trouble, original sans doute, paradoxal par endroits ; l'imagination abstraite et une érudition bien fantaisiste s'y mêlent en tout cas curieusement.

MAURICE HALBWACHS.

D'EICHTHAL (EUGÈNE). — **La formation des richesses et ses conditions sociales actuelles.** Notes d'économie politique. Paris, F. Alcan, 1906, XXVII-456 p. in-8°.

Ce livre réunit de façon assez curieuse des tendances qui sembleraient devoir s'exclure : un souci de science expérimentale et de connaissances fondées sur l'observation des faits, et un attachement, que l'auteur ne semble pas avoir éprouvé par une critique intégrale, à des thèses qui, pour être traditionnelles dans l'enseignement économique, ne sont pas pourtant objectivement fondées ou bien procèdent d'une méthode opposée à la méthode expérimentale véritable ; — un scrupule d'information variée et étendue, un soin de connaître les thèses adverses ou divergentes, et en même temps une attitude, sur plus d'un point, qui semble un siège fait que la discussion ou l'extension des faits connus et des opinions ne peuvent que difficilement modifier ; — l'idée, souvent précise et explicite, de toutes les études de fait qui, en presque toutes les théories de la science économique, restent à accomplir ou même à entreprendre pour qu'une théorie positive puisse être valablement fondée, et de la réserve scientifique qui d'ici là doit s'imposer aux conclusions, et en même temps, en presque tous les sujets, la formulation affirmative et sans restriction de l'une des solutions entre lesquelles justement ces études encore à faire permettraient seules de choisir en rigueur, et notamment la présentation, sur presque tous les points, de conclusions pratiques qui supposent résolus des problèmes déclarés ouverts. Que la tendance de ces conclusions et de ces directions pratiques soit telle ou telle ne nous importe pas au point de vue méthodologique : en quelque direction

Digitized by Google

qu'elles soient, elles ont justement ce défaut que, sur les mêmes bases, des conclusions différentes ou contraires peuvent être également établies. Il sera utile de voir, sur tous les principaux points d'une science économique théorique et appliquée successivement passés en revue, à quoi aboutit cette alliance : Production, valeur et prix, rente, intérêt, monnaie ; — Richesse, luxe, capitaux et revenus, propriété, salaire ; commerce et liberté des échanges ; ressources publiques, impôt, dette ; crises et leurs remèdes ; — L'État et ses fonctions, la justice sociale, solidarisme, socialisme, etc. Laissant de côté, comme nous le faisons, on le sait, toujours ici, la part de doctrine d'application, nous aurions, sur la classification des matières de science proprement dite que ce plan met en évidence, à répéter des observations que nous avons eu l'occasion de présenter à diverses reprises et qui nous ont servi à fonder le plan ici adopté : nous ne les reprendrons donc pas à propos de cet ouvrage et indiquerons seulement que, cela mis à part, un lecteur déjà informé et averti pourra retirer du profit des indications, faits, renseignements réunis dans ce travail. A vrai dire, ce sera surtout de la part négative ou critique. Pour la part positive, ce que nous appellerions la direction sociologique, ce qui seul pourrait renouveler et assurer les bases de la théorie économique, bien que soupçonné et effleuré par endroits (par exemple, dans le chapitre sur la valeur et le prix, dans le chapitre sur l'État et la conscience collective), fait en somme défaut dans l'ensemble, et il nous suffira de noter que M. d'Eitchthal range M. Durckheim (*sic*) parmi les sociologues organicistes, entre Schæffle et Novicow et Worms, pour indiquer qu'à cet égard l'information de l'auteur est fortement en défaut.

F. S.

BENOIST (CHARLES). — **L'organisation du travail.** (La crise de l'État moderne). Tome I. Le Travail, le Nombre et l'État. Enquête sur le travail dans la grande industrie. Paris, Plon-Nourrit, 1905, 496 p. in-8°.

Ce n'est à guère moins qu'une philosophie sociale complète, théorique et pratique, que, si l'on se rapporte à l'Introduction, cette œuvre pense arriver. Une révolution économique et une révolution politique ont décidé de l'orientation de notre société contemporaine : le Travail d'une part et d'autre part le Nombre

Digitized by Google

sont devenus les éléments dominateurs de cette société et ont prise grandissante sur l'État. Étudier le travail à un quadruple point de vue, travail en soi, circonstances du travail, maladies du travail, thérapeutique du travail, est l'objet de cet ouvrage. Mais, par des réductions successives, et après que l'introduction s'est passée en de vastes exposés sur la transformation du système économique, la transformation politique et l'avènement de la démocratie, le mouvement des idées politiques et sociales au cours du XIXe siècle, la tendance de la législation et l'action de l'État tranformées par l'avènement du Nombre, le corps même du livre se trouve finalement être, non pas l'étude du travail en général, mais l'étude du travail dans un seul pays, la France, et même, dans ce pays, d'une branche seulement de la production, l'industrie, dans l'industrie elle-même, l'étude de la grande industrie seule, dans cette grande industrie, l'étude seulement des principales industries, et, pour chacune de ces industries, seulement une monographie descriptive d'un seul établissement ou d'un seul groupe producteur, sur un plan uniforme et sobre qui considère successivement : L'organisation du travail, les conditions du travail, durée du travail, salaires, modes de rénumération, etc. Dans ce volume sont contenues les études de cette sorte relatives aux mines, à la métallurgie, à la construction mécanique, à la verrerie, à l'industrie textile. Si l'on trouve dans chacune d'elles un certain nombre de renseignements et données de fait, d'ordinaire assez bien choisis et non sans critique, souvent provenant d'une information ou d'une enquête personnelle, si l'on y retrouve les qualités d'observation des études antérieures de l'auteur dans un ordre de fait analogue, il est cependant difficile sur ce premier volume d'apercevoir comment viendront se joindre les autres parties indiquées, ce qu'elles seront, et comment une synthèse à portée générale pourra être tirée, ainsi qu'on nous l'annonce, de toutes ces particularités ainsi simplement juxtaposées, et de caractériser au juste les procédés et la valeur de la méthode d'étude adoptée par l'auteur. Il est donc préférable, avant de vouloir juger ce travail, d'attendre la fin de l'œuvre.

F. S.

SELIGMAN (Edwin R. A.). — **Principles of economics**, with special reference to american conditions. London, Longmans, 1905, xv-613 p., in-8 (Bonnes indications bibliographiques générales.

Digitized by Google

Effort d'organisation nouvelle de la matière. A côté de parties assez neuves et sauf une utilisation assez originale de l'expérience américaine, le corps théorique reste plus attaché qu'on aurait pu s'y attendre aux positions traditionnelles de l'École).

PRICE (L. L.). — **The study of economic history**. *Economic Journ.*, march 1906, p. 12-32 (Effort méthodologique).

PETTY (William). — **Œuvres économiques**. Trad. de l'anglais par H. Dussauze et M. Pasquier. Préface de Albert Schatz. Paris, Giard et Brière, 1905, 2 vol., xx-728 p. in-8° (traduction utile).

HALDANE (R.-B.). — **Modern logicians and economic methods**. *Econom. Journ.*, déc. 1905, p. 494-504.

COLSON (C.). — **Cours d'économie politique** professé à l'Ecole des ponts et chaussées, t. III, 1re partie. Les finances publiques et le budget de la France. Paris, Guillaumin, 1905, 447 p., in-8. (Cf. les C. R. des tomes précédents, *Année sociol.*, t. VI, p. 449-56 et t. VIII, p. 520-22).

SCHMOLLER (Gustav). — **Principes d'économie politique**. Trad. française par G. Platon, t. III et IV, Paris, Giard et Brière, 1905-1906, 601 et 615 p. in-8.

WEBER (Max). — **Roscher und Knies und die logischen Problemen der historischen Nationalökonomie**. II, III. *Schmoller's Jhb.*, 1905, 4, p. 89-150 et 1906, 2, p. 81-120.

SMITH (Robert H.). — **The measure of industrial economy or the science of economic industrial production**. *Econom. Journ.*, march 1906, p. 52-65 (Effort pour définir avec précision la notion et indiquer les conditions d'une théorie de cette mesure).

DIEHL (Karl). — **Neuere Schriften über theoretische Nationalökonomie**. *Arch. f. Sozialwiss.*, XXIII, 1, p. 128-37 (Revue critique utile).

II. — SYSTÈMES ÉCONOMIQUES

Par MM. G. Bouvgin, M. Halbwachs et F. Simiand.

SALVIOLI (G.). — **Le capitalisme dans le monde antique**. Études sur l'histoire de l'économie romaine. Traduit sur le manuscrit italien par A. Bonnet (Bibliothèque internationale d'économie politque). Paris, Giard et Brière, 1906, 321 p., in-8°.

L'antiquité est-elle vraiment parvenue à un système éco-

Digitized by Google

nomique très pareil à celui de notre économie moderne, où bien au contraire en est-elle restée à un système moins avancé, celui de l'économie familiale ou tout au plus de l'économie urbaine, dans la terminologie de Bücher ? Alors que, avec Bücher, presque tous les économistes antérieurs et postérieurs qui s'en sont occupés tiennent la dernière thèse pour hors de question, les historiens de l'économie admettent volontiers la première et la défendent même âprement parfois (cf. les polémiques de von Below contre Bücher) et se plaisent à signaler les analogies entre l'économie de la Grèce ou de Rome et notre système économique actuel. C'est à vider ce débat en posant mieux et traitant plus exactement la question que M. Salvioli a voulu consacrer ce travail : ce n'est rien prouver contre les économistes que d'établir que dans l'antiquité il y a eu *de* l'industrie, *du* commerce, *du* capital ; ce qu'il faut savoir, c'est la place qu'a tenue cette industrie, ce commerce, ce capital, dans l'ensemble de la vie économique antique ; ce qu'il faut examiner, c'est si le capitalisme proprement défini a trouvé dans ces sociétés les conditions nécessaires à son existence et surtout à son développement. Étant posé que l'économie capitaliste est « ce mode [nous dirions régime] de production qui se fait sous la domination et la direction du propriétaire du capital » (p. 16) et que les conditions en sont « une classe qui a le monopole virtuel des moyens de production, une classe ouvrière privée des moyens de production, un système de production en vue de l'échange sur un grand marché » (p. 18), M. Salvioli va rechercher si ce que l'on peut ou veut appeler le capitalisme antique, spécialement dans le monde romain et à l'époque de la concentration de la richesse du monde à Rome, se rapproche de ce capitalisme moderne et en présente les conditions caractéristiques. Pour cela il étudie les origines de cette richesse romaine, il en analyse la composition et la formation par le capital mobilier et son emploi en prêts, usure, etc., par les placements fonciers et la concentration de la propriété terrienne ; il note la part subsistante et l'importance de la petite propriété. L'organisation de la production reste dominée par le régime de la production domestique, ou par celui du métier, exclusifs de la grande industrie. La production agricole présente également des caractères propres. Et le capitalisme que l'on peut rencontrer alors diffère profondément du capitalisme moderne : « ce capital est utilisé à

Digitized by Google

des emplois improductifs, à l'exploitation des paysans, à des prêts usuraires aux propriétaires, à la ferme des douanes, des impôts, au change des monnaies, aux opérations financières avec les rois tributaires. » L'activité des capitalistes romains ne produit pas; elle ne crée pas des valeurs (p. 241). La constitution économique de cet ensemble n'est pas simple : au système familial, à l'économie naturelle, dont l'importance reste toujours grande, s'ajoute une économie urbaine, et des phénomènes d'économie monétaire très notables; mais deux faits en donnent le caractère différentiel : « l'absence chez les juristes de la notion de capital comme source indépendante de biens, comme facteur de production; l'absence de toute règle juridique sur le travail libre, à laquelle correspond dans les langues classiques l'absence d'un mot qui traduise exactement l'expression travail » (idée moderne de travail où sont liées l'idée de fatigue, de peine et l'idée de fierté, p. 275). Enfin M. Salvioli nous donne une vue de la transformation économique profonde qui marque la fin de cet empire, le manque croissant de numéraire, phénomène curieux dont toutefois il ne nous explique pas suffisamment les raisons, et qui amène un retour à l'économie naturelle, le bouleversement des grandes situations, la disparition de l'esclavage, la constitution d'une classe de petits propriétaires fonciers, le renforcement de l'artisanat, etc. Après toutes ces études, intéressantes et claires, la conclusion de M. Salvioli présente des généralités assez peu nettes : la réalité historique est complexe, ne se laisse pas ramener à des formules, il y a des différences entre des phénomènes analogues rencontrés en des sociétés et à des époques diverses; tout cela n'est pas nié par nous, mais n'entame pas la légitimité ni des études comparatives ni des constitutions de types, si elles sont faites avec la critique qui convient. Il vaut mieux retenir surtout de cette conclusion les propositions limitées à l'objet précis du travail : l'économie antique n'a pas connu les conditions du capitalisme moderne et par suite n'a pas connu ce capitalisme ni ses conséquences. C'est ainsi une contribution au problème général du rapport des systèmes économiques avec les régimes de la production.

F. S.

Digitized by Google

CARO (Georges). — **Beiträge zur älteren deutschen Wirtschaftsgeschichte und Verfassungsgeschichte**. Leipzig, Veit et Cie, 1905, 132 p., in-8°.

M. Caro, spécialiste d'histoire suisse, réédite sous ce titre sept études parues antérieurement dans des revues d'érudition. Ces études sont très courtes, traitent de sujets voisins, concernent le même habitat géographique, d'où des redites inutiles : M. Caro eût dû bien plutôt consacrer ses efforts à systématiser dans un travail d'ensemble les résultats minuscules de ses dissertations. Quant au sujet même de ces dissertations, c'est le régime domanial à l'aube du moyen âge dans la région de Saint-Gall et de Zurich : on trouvera là-dessus un certain nombre d'indications dans : I. *Die Grundbesitzverteilung in der Nordostschweiz und den angrenzenden alamannischen Stammesgebieten zur Karolingerzeit* ; IV. *Zur Agrargeschichte der Nordostschweiz und angrenzenden Gebiete vom* 10 *bis zum* 13. *Jahrunderte* ; VI. *Zur Geschichte der Grundherrschaft in der Nordostschweiz*; VII. *Zur Verfassungs-und Wirtschafts geschichte des Klosters St-Gallen, vornehmlich vom* 10. *bis zum* 13. *Jahrhunderte*. — De l'analyse des diplômes et autres documents d'archives, M. Caro ne tire pas grand'chose de nouveau : il essaie bien d'établir quelques inductions sur la proportion du nombre des donations faites à l'Église portant sur un ou plusieurs lieux, avec ou sans serfs ; mais que vaut cette statistique embryonnaire, quand nous avons un nombre ridiculement restreint de textes, et alors que M. Caro lui-même veut exclure l'hypothèse de la reconstitution économique du passé? Les faits les plus sérieux qui tendent à se dégager des dissertations de M. Caro, c'est la persistance des libres à l'époque carolingienne et la lenteur de l'évolution sociale : peu de différences, au point de vue du rapport des classes, entre le IXe siècle et le XIIe ; ce qui, entre ces deux époques, a changé en Suisse, ce sont les formes politiques (développement du pouvoir des chefs locaux, du lien fédéral, de la propriété des cités) ; mais est-il vraisemblable que ces transformations politiques ne recouvrent pas des transformations sociales ? De ce que M. Caro, ne l'ait pas vu, il ne s'ensuit pas que cela n'ait pas été.

G. B.

Digitized by Google

FLAMM (HERMANN). — **Der wirtschaftliche Niedergang Freiburgs i. Br. und die Lage des städtischen Grundeigentums im 14. und 15. Jahrhunderten.** Ein Beitrag zur Geschichte der geschlossenen Stadtwirtschaft. Karlsruhe, Braun, 1905, p. 180, in-8° (Volkswirtschaftl. Abhandl. der Badischen Hochschulen).

Dans les pays occidentaux, on constate au xve siècle une décadence des villes. C'est vrai de la France; ce l'est de l'Allemagne. Mais en France, on n'a pas encore étudié scientifiquement le phénomène, tandis qu'en Allemagne, derrière Hegel, Sohm, K. Bücher et Sombart, un groupe d'érudits ont essayé d'analyser ses causes. Pour M. Flamm, dont le travail est rigoureux, minutieux, profondément érudit, ce phénomène est caractéristique du passage de l'économie urbaine à l'économie nationale. Le droit de marché accordé en 1120 à Fribourg détermine le développement de la classe des *mercatores* : ce commerce, surtout celui des céréales et du bétail, les enrichit; dans la ville, libre, les étrangers affluent, la population est abondante, la rente foncière élevée. Le point culminant de ce stade de développement est atteint en 1300. Mais en dehors de la ville se sont développés des pouvoirs seigneuriaux qui tendent à lutter contre elle, à organiser une concurrence de cités secondaires, qui drainent une large partie de la richesse jadis absorbée par Fribourg. Fribourg doit se défendre : au régime de la liberté, succède le régime de la corporation, de la réglementation à outrance, qui aboutit à faire reculer le chiffre de la population, à diminuer la rente foncière, à augmenter l'importance des biens de main-morte. Ces diverses propositions sont développées et prouvées en deux livres, dont le premier est consacré à déterminer les causes de la décadence, la régression de la population depuis la fin du xive siècle jusque vers 1500, environ : le travail statistique de M. Flamm, ses précisions, surtout sa prudence sont tout-à-fait dignes de remarques. Le second livre concerne un autre aspect de cette décadence, la diminution de la rente foncière; ici, l'érudition de M. Flamm n'est pas moins sûre, précise, minutieuse, tirant spécialement parti de la liste des ventes d'immeubles à l'encan et des ventes libres ; grâce à son analyse, il peut critiquer la thèse de Sombart sur la formation du capitalisme : non seulement les *mercatores* sont des capitalistes

Digitized by Google

avant de posséder la terre, c'est-à-dire avant d'être devenus des nobles, mais il faut reculer aux XIe et XIIe siècles l'époque de la plus grande élévation de la rente foncière, que Sombart fixait entre 1200 et 1400. A la fin de ce que l'on est convenu d'appeller le moyen âge, il s'opère à Fribourg un certain nombre de réformes, dont M. Flamm ne dit pas si elles sortent de la conscience précise de la décadence survenue ou de tendances idéologiques particulières ; leur allure incohérente prouverait que ces réformes n'étaient que des expédients conçus et exécutés au jour le jour (l. II, ch. III) ; la dépréciation de l'intérêt, l'établissement du droit de se racheter des rentes perpétuelles, la défense d'abattre des maisons, la lutte contre le développement de la main-morte, telles sont les réformes que les corporations fribourgeoises croyaient aptes à arrêter leur ruine. Cette ruine, déterminée par des causes externes et générales, était incoercible. Si un certain nombre de villes, en Allemage, en Italie, ne l'ont pas subie, c'est qu'elles étaient plus fortes que les seigneuries féodales, sorties elles-mêmes d'autres conditions sociales ; les plus fortes ont monopolisé le commerce, et ont constitué, en Allemagne, la Hanse, les plus plus faibles sont devenues les capitales peu vivantes des princes territoriaux. Ainsi l'étude de M. Flamm rejoint les travaux de Geering pour Bâle, de Schmoller pour Strasbourg, de Strieder pour Augsbourg ; surtout, par sa précision scientifique, elle renforce l'hypothèse de K. Bücher sur la succession des systèmes économiques, et donne l'exemple de travaux analogues sur la « geschlossene Stadtwirtschaft », dont les caractères spécifiques sont parfaitement établis ici.

G. B.

HEYNEN (R.) — **Zur Entstehung des Kapitalismus in Venedig**. Stuttgart-Berlin, Cotta, 1905, p. 139, in-8°. (Münchener Volkswirtschaftliche Studien, hgg. von L. Brentano u. W. Lotz, 71).

La thèse de Sombart[1] sur les origines du capitalisme a été édifiée avant qu'aient été produits les travaux d'analyse qui en devaient être la base nécessaire ; et, par malheur, les travaux d'analyse qui sont aujourd'hui publiés en Allemagne ont pour objet apriorique de discuter ou de renforcer la thèse de Som-

1. *Année sociologique*, t. VI, p. 483 ; Cf. t. VIII, p. 541.

Digitized by Google

bart. C'est un peu le cas de l'étude de M. Heynen, qui, à la suite de Simonsfeld, Kretschmayr, Hartmann, Daniels, Schmeidler, Fanta, s'en est pris à l'économie ancienne de Venise, surtout pour critiquer la thèse de Sombart. Il est vrai que son étude repose sur une documentation riche, sur l'analyse précise et exacte des textes, de sorte que le défaut de méthode signalé plus haut est compensé par la minutie de l'argumentation. Il en ressort qu'à Venise ce n'est pas la rente foncière qui a constitué le capitalisme. Le sol n'a été acquis que lentement par les familles riches et les monastères ; des rentes en nature, il n'était pas possible aux Vénitiens de tirer des capitaux d'entreprise, elles servaient à l'entretien des habitants, et dépassaient si peu leurs besoins qu'ils durent chercher ailleurs des moyens de subsistance. Exportant le sel de leurs salines, ils organisèrent des flottes, qui devinrent un élément important dans les combinaisons politiques des puissances de l'Adriatique, qui furent surtout le lien nécessaire entre l'Orient et, par Pavie, l'Europe occidentale. Le premier traité de commerce de Venise avec Byzance est de 991. En 1082, les Vénitiens ont le monopole du commerce dans l'empire d'Orient : à partir de 1123, ils possèdent des comptoirs dans les cités asiatiques; ils dominent si bien tout l'Orient, qu'ils utilisent à leur profit les croisades, aboutissant normalement à la spoliation des empereurs grecs. A cette date, il y a longtemps que le capitalisme vénitien existe : les dates de Sombart sont de bien loin devancées.

A l'étude générale du développement économique de Venise, M. Heynen a joint, dans ses chapitres IV et V, une étude sur l'organisation intérieure du commerce maritime dans cette ville. C'est un autre sujet. M. Heynen le traite toutefois avec érudition et clarté. A la catégorie des entrepreneurs (*mercator*, louant une place pour lui et ses marchandises sur un navire; *nocchiero*, capitaine et commerçant, propriétaire du navire faisant le commerce), il oppose celle des capitalistes, généralement organisés en sociétés de crédit selon trois formes juridiques assez bien déterminées, l'*imprestitum*, ou prêt à la grosse, la *rogadia*, commandite où le capital reçoit les 2/3 des bénéfices, la *collegantia*, véritable société commerciale. La *compagnia* est autre chose : c'est une société temporaire de parents et alliés, opérant en plusieurs endroits : cette forme juridique d'association tend à disparaître devant le facteur, employé salarié de l'entrepreneur ou du capitaliste. La des-

Digitized by Google

cription concrète de la maison des Mairono, au XIIe siècle, permet de mieux saisir le mécanisme analysé par M. Heynen et d'exclure, avec lui, la classification trop rigide de Sombart.

G. B.

MANTOUX (PAUL). — **La révolution industrielle au XVIIIe siècle**. Essai sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1906, 544 p. in-8°.

Nous classons cet ouvrage dans cette section, parce que, bien qu'ayant pour objet défini l'étude d'une forme d'industrie (la « grande industrie moderne »), il étudie si largement les origines, les conditions et les suites de l'avènement de cette forme de production qu'il arrive en somme à traiter des éléments constitutifs de toute l'économie moderne.

Une première partie, consacrée aux *Antécédents*, étudie d'abord la forme ancienne de l'industrie, en prenant surtout comme exemple la vieille et grande industrie anglaise de la laine, en analyse les caractères, les traits distinctifs, y note les transformations en cours et les influences retardatrices qui s'y opposent. En second lieu, un tableau nous est donné de l'essor commercial, qui, suivant l'auteur, va être l'antécédent décisif de l'expansion industrielle (commerce extérieur et intérieur, colonies, voies de communication, canaux). Le troisième facteur antécédent qui nous est présenté est la transformation de la propriété foncière, qui se produit à ce moment par l'effet d'une réforme économique de l'agriculture, qui fait reprendre et poursuivre les enclosures, diviser et approprier les communaux, et achever ainsi la disparition de la yeomanry, en créant ainsi une classe de prolétaires.

La seconde partie, intitulée *Grandes inventions et grandes entreprises*, nous montre d'abord en deux chapitres très nourris, la formation et le développement du machinisme dans l'industrie textile du coton, la succession des inventions qui, tour à tour, rompent et rétablissent l'équilibre entre la filature et le tissage, la constitution des premières fabriques ou réunions de métiers mus par une force mécanique dans la filature, puis dans le tissage, la concentration industrielle en certains districts, les commencements de la grande production moderne avec ses crises et le régime de liberté peu à peu conquis. Un troisième chapitre nous expose alors la transformation, indé-

Digitized by Google

pendante mais parallèle, et qui devait finalement confluer, réalisée dans l'industrie du fer par l'invention et la généralisation des procédés de fonte au coke et de puddlage, la constitution des premiers grands établissements métallurgiques, leur localisation dans les districts miniers et le développement concomitant de la production houillière. Un dernier chapitre apporte à la constitution de la grande industrie moderne son dernier élément, postérieur aux autres, mais qui devait achever de lui donner sa forme caractéristique, le machinisme à vapeur, en nous retraçant l'évolution qui a conduit de la machine à eau et la pompe à feu jusqu'à Watt et à la fabrication et l'utilisation industrielles de la machine à vapeur.

Une troisième partie, intitulée *Les conséquences immédiates*, étudie l'action de cette transformation industrielle sur l'homme et sur la société, « ce grand mouvement qui, en transformant le régime de la production, a changé du même coup, pour la collectivité tout entière, les conditions mêmes de la vie » (p. 349) : — Action sur la constitution externe de la société, la population, son accroissement rapide, sa localisation modifiée, la formation de grandes villes industrielles; — Action sur la constitution interne, sur les classes de la société, et d'abord formation d'une classe nouvelle, la classe des grandes manufacturiers, ses origines, ses caractères, ses traits distinctifs, sa « conscience de classe » et sa place dans l'ensemble; et, d'autre part, développement et situation nouvelle de la classe ouvrière, formation et recrutement du prolétariat industriel, du personnel des fabriques, condition ouvrière; législation des pauvres; — Action sur la législation et l'attitude de l'État à l'égard de la vie économique, régime de la non-intervention, prohibition des coalitions, abrogation des règlements et des fixations de salaire, et réaction commençante de la collectivité contre ce laissez-faire absolu dans le mouvement humanitaire et les premières ébauches d'une législation du travail.

On voit à ce seul sommaire l'ampleur de cette œuvre; mais on n'y voit pas la richesse et la sûreté de l'exposition, la documentation à la fois nourrie et aisée, l'intelligence et la souplesse de toute l'étude.

L'auteur de ce remarquable ouvrage a réfléchi sur la méthode qu'il s'est proposé d'y suivre. C'est délibérément et par choix qu'il veut être et ne veut qu'être historien : s'il est informé et tire volontiers parti des analyses, des classifications, des théories même, faites par la science économique, s'il connaît

Digitized by Google

bien, et souvent met à profit, les critiques faites aux travaux ou à la méthode des « historiens historisant », il ne s'en applique que davantage, semble-t-il, et de façon expresse et insistante, à donner à son œuvre les caractères différentiels d'un travail d'*histoire* économique et à se réclamer, par opposition à toutes autres, d'une méthode historique propre. Tant pour cette direction méthodique consciente et voulue et par les progrès dont elle témoigne sur les pratiques antérieures des historiens, que par l'importance du sujet et par la valeur du travail lui-même, cette œuvre vaut d'être prise et examinée comme un type d'étude ; et il vaut d'essayer de noter ici tout à la fois en quoi elle tient et en quoi elle se dégage de l'étude historique proprement dite et en quoi elle tend et en quoi elle manque à être une étude sociologique.

Comme traits subsistants de la pratique traditionnelle des historiens, nous noterons :

1° Plus encore que la part du pittoresque, du détail littéraire ou de l'anecdote, qui, quoique à noter, est en somme assez faible (p. 55, p. 168, par exemple), la place et l'importance donnée à l'histoire, à la biographie des individus rencontrés dans l'étude. S'agit-il d'une invention technique, d'une transformation d'institution, d'un commencement d'organisation économique nouvelle, ce n'est pas seulement en note et à titre de renseignement accessoire ou de curiosité anecdotique, c'est dans le texte, comme une partie même du sujet traité et un élément de l'explication possible qu'on nous raconte de chaque individu directement mêlé à cette invention, à cette transformation ou à cette organisation, où il est né, qui il était, comment il avait vécu, etc. Nombre de ces portraits, faits visiblement avec amour, sont du reste fort agréables : mais sont-ils directement utiles à l'étude économique qui est l'objet du livre ? Si encore l'auteur tendait à donner aux actes individuels une influence essentielle et décisive dans les phénomènes à expliquer, peut-être cette emprise de la biographie se défendrait-elle, et encore dans la mesure, faible souvent, où la biographie d'un individu explique ou contribue à expliquer l'acte de lui que l'on a à considérer. Mais justement, comme nous le verrons, dans les cas où l'action originale d'une spontanéité individuelle a le plus de chances d'être décisive, M. Mantoux nous montrera que ce sont des conditions générales et impersonnelles, et extérieures à ces spontanéités,

Digitized by Google

qui rendent compte des phénomènes économiques étudiés. Est-ce que pour cette preuve négative tout cet effort et cette mise en vedette étaient nécessaires? Ou n'est-ce pas là plutôt une survivance d'habitudes qui, dans une histoire réfléchie, perdent tout leur objet?

2° Nous relèverons en second lieu, survivant chez notre auteur, cette alliance caractéristique et un peu contradictoire par laquelle les historiens se font une règle constante de ranger et d'exposer les faits dans leur succession chronologique, alors et en même temps que, dans la recherche et la détermination de ces faits, ils ne font, malgré qu'ils s'en défendent, pas autre chose que de « l'histoire à l'envers », c'est-à-dire en remontant la suite du temps. Toutes les suites des faits présentées dans ce livre sont appelées et choisies à raison de leur point d'arrivée et non pas de leur point de départ. Le questionnaire jeté sur ce qui fut avant, est fait en partant de ce qui fut après. Et pourtant cet ordre réel n'apparaît pas. A vrai dire, M. Mantoux, à plusieurs reprises, commence bien par tracer le dessin du phénomène ou de l'institution arrivés à leur plein développement, avant d'en reprendre l'historique (têtes des chapitres, *passim*); mais cela semble toujours une introduction ou un éclaircissement préalable et le fonds de l'exposé est toujours fait suivant la suite des dates. Cette pratique n'a pas seulement contre elle de n'être pas sincère; elle présente le danger de rendre l'étude incomplète et de favoriser une illusion sur le résultat obtenu. Si (et c'est le cas ici) la présentation de ces successions veut être autre chose qu'un pur annalisme et prétend, au moins en quelque mesure, à faire comprendre ce qui suit à l'aide de ce qui a précédé, on peut voir que cette voie est en réalité une voie de *synthèse*, et non d'*analyse*, et qu'elle en comporte toutes les difficultés et les chances d'erreur. Pour rendre compte d'un fleuve en prenant à leur source et les suivant jusqu'au confluent les différents ruisseaux dont il serait formé, il faut être sûr qu'on les connaît tous : et comment le saurait-on avec certitude autrement qu'en remontant le cours du fleuve, en notant tous les confluents et remontant à son tour chacun des affluents, c'est-à-dire en faisant d'abord l'analyse, voie régressive, au lieu de la synthèse, voie progressive? Donc, par cette pratique, l'étude n'est jamais assurée d'être complète, et même il n'y a pas moyen de savoir exactement où et dans quelle mesure elle ne l'est pas, en quel endroit et jusqu'à quel point l'antérieur qui nous est

Digitized by Google

donné est inégal au postérieur que nous voulons comprendre.

Un succédané de cette pratique, à la fois effective et insuffisamment consciente, de l'histoire à l'envers est l'habitude de rapporter le passé au *présent*, c'est-à-dire à la date où travaille l'historien, de diriger son investigation en se guidant sur ce présent, d'apprécier le phénomène ou l'institution étudié par comparaison avec le phénomène ou l'institution qui y correspond dans ce présent. Mais cette base de recherche ou ce terme de comparaison, ainsi déterminé, est tout arbitraire et risque de tromper. M. Mantoux ne s'est pas gardé de cette pratique tentante et commode : « En comparant le sort des ouvriers d'autrefois à celui des ouvriers d'aujourd'hui... » (p. 47). « Essayons de comparer au cultivateur anglais d'aujourd'hui celui qui vivait sur l'ancien *open field* (p. 130); ou encore, Liverpool actuel opposé au Liverpool de l'époque étudiée (p. 90) ; les exportations aux années considérées comparées avec l'exportation d'aujourd'hui (p. 240), etc. Et les exemples pourraient se multiplier; on peut même dire que ce procédé est constant dans l'ensemble de l'exposé et se retrouve au cœur même de l'étude : L'industrie de la laine du milieu du XVIIIe siècle n'était pas ce qu'elle est aujourd'hui; l'industrie du coton, aujourd'hui telle et telle, n'était alors que ceci et cela : l'Angleterre qui est aujourd'hui le pays de la métallurgie était alors sur le point de manquer de fer, etc. Et enfin la thèse centrale, l'étude de la constitution de la grande industrie, de la naissance de ses conditions et de ses éléments, de la production, de ses conséquences, est toute pénétrée et guidée par la considération de l'état *actuel* des conditions, des éléments, et des effets *actuels* de la grande industrie (directement actuel ou tout au moins contemporains : l'étendue de la période importe peu à notre critique, si cette période n'est pas choisie pour des raisons objectives). A vrai dire, s'il est présumable que la grande industrie ait acquis aujourd'hui sa forme caractéristique et atteint son type, il n'est pas illégitime de partir de la considération de ce présent pour étudier le passé qui le prépare; mais alors ce n'est pas en tant que *présent*, c'est en tant que *typique*, que ce présent est une base d'étude et la comparaison légitime; et, comme notre auteur n'a nulle part établi explicitement cette présomption qu'il est en effet typique, sa position, même si elle est en fait bien fondée, ne laisse pas d'être vicieuse en principe, car elle n'est bien fondée que par une chance heureuse ou par un choix d'instinct et non

Digitized by Google

pas de raison. Et au reste, pour beaucoup de phénomènes plus ou moins généraux considérés autour de ce centre, il n'y a pas, en fait plus qu'en principe, de raison de prendre pour base d'appréciation et de comparaison 1905 plutôt que 1850 ou 1875. Une comparaison ainsi faite est une mauvaise application de la méthode comparative qui fait bien gratuitement tort à cette méthode, n'ajoutant rien d'objectivement utile à l'exposé et ne pouvant mener à aucun résultat de science.

3° Un autre trait caractéristique des travaux d'historien, lié du reste au précédent, qui se retrouve également ici est l'indistinction entre une recherche des origines et une recherche des causes, entre une description d'une évolution et une explication de cette évolution, ou du moins, s'il n'y a pas complète indistinction, un choix entre ces deux voies et une préférence donnée à la première au détriment et même à l'exclusion de l'autre. Un phénomène, une institution, est rencontré dans la matière à étudier et paraît avoir une certaine importance : on recherche où et quand il a commencé, où et quand il est apparu pour la première fois, et on s'efforce de le suivre de ce point au point considéré. Et souvent le travail s'arrête là, ou du moins le meilleur de l'effort est donné à ce seul travail. Mais à quel prix peut-on s'en satisfaire ? Un esprit aussi averti que celui de M. Mantoux aperçoit bien que ce n'est pas là expliquer le phénomène ou l'institution, que ce travail fait laisse à rechercher, non seulement par quelle cause ce phénomène a commencé, cette institution est apparue, au moment et au lieu où il les rencontre pour la première fois, mais encore par quelle cause ce phénomène s'est continué, cette institution développée, de la façon et avec la suite qu'il nous dit. Et un historien tel que lui ne peut pas alléguer qu'il décrit seulement, sans chercher à expliquer. Car, presque toujours, dans cette recherche des origines, il aboutit explicitement à un résultat d'ordre causal : par exemple, tout l'intéressante recherche des premières formes des transformations techniques et des inventions dont l'application a marqué la constitution de la grande industrie aboutit à montrer que ce n'est pas le fait même de l'invention ou de la transformation technique découverte qui en explique l'application, qu'une invention susceptible de transformer la forme de production ne transforme rien tant que d'autres éléments ne sont pas donnés ; l'historique détaillé et précis de la constitution de la grande industrie

Digitized by Google

aboutit à montrer qu'elle est antérieure à la machine à vapeur et aux formes modernes du machinisme et n'en procède donc pas, etc. Qu'est donc tout cela sinon un résultat causal négatif, de la forme « Tel phénomène n'est pas cause de tel autre, soit parce que cet autre se rencontre avant lui, soit parce que cet autre ne se produit pas dès que et par cela seul que celui-là est donné » ? L'historien se limiterait-il à cette œuvre d'explication négative, par doute de pouvoir atteindre jamais à un résultat causal affirmatif, à une explication positive ? Mais sur quelle raison de principe et non de pure habitude se fonde cette réserve ? La preuve qu'elle ne tient pas à la matière est que notre auteur, en plus d'un point, ainsi que nous le verrons, atteint à des explications véritables et affirmatives ? Pourquoi ne pas en faire partout l'entreprise, ou au moins la tentative, et limiter arbitrairement sa tâche à moins qu'elle ne peut donner ? — D'autant que cette méconnaissance de la possibilité et des conditions exactes d'une véritable explication entraîne d'ordinaire l'historien à se satisfaire d'explications toutes verbales ; on en trouve ici moins qu'ailleurs ; cependant on voit encore invoquer, en un endroit, la « force des choses » (p. 425), ailleurs une « irrésistible poussée » (p. 454), ce qui est proprement expliquer le fait par le fait lui-même[1].

Mais, si l'on retrouve ainsi dans cette œuvre la trace ou la survivance des habitudes du pur historien, on y aperçoit aussi par contre des tendances et des procédés de méthode qui témoignent d'un nouvel esprit. Non seulement, comme nous l'avons déjà indiqué, l'auteur se montre informé des données et des résultats de l'analyse économique, fait un emploi le plus souvent judicieux du vocabulaire économique, apporte même en plusieurs points une précision propre à des définitions de notions (par exemple notion de machine, p. 180, notion de capitalisme, p. 376). L'infiltration sociologique ne se reconnaît pas à ces traits seuls, qui pourraient rester extérieurs ; elle est plus intime et essentielle. Ce livre n'est pas, comme c'est le cas de tant de travaux d'historiens, une pure description d'un ensemble de faits choisi comme objet

1. Notons encore, bien que ce défaut ne soit pas spécial aux historiens, un certain nombre d'appréciations subjectives et sentimentales qui détonent dans une œuvre de science : « Un régime odieux », p. 479 ; Les ouvriers sont-ils plus ou moins heureux, 3e p. chap. II, etc.

Digitized by Google

d'étude sans raison objective (par exemple, pour cette raison si fréquente qu'il n'a pas été étudié), défini et limité par des cadres traditionnels ou des contingences historiques ou géographiques (périodes habituellement distinguées, ordre de faits classiquement considérés ensemble, personnage ou localité comme centre de groupement, etc). Cette œuvre est une réponse, un essai de réponse à un problème général et de caractère scientifique, l'avènement d'un certain ensemble économique, la « révolution industrielle » qui a marqué la constitution de notre économie contemporaine en ce qu'elle a de plus caractéristique. Sans doute l'auteur, dans ce problème, limite sa recherche, géographiquement, chronologiquement; mais il le fait en se préoccupant d'atteindre l'époque la plus caractéristique dans le pays le plus caractéristique et de préparer les études comparatives et complémentaires qui pour une investigation totale devront être faites sur les autres. Il se limite ainsi, mais, dans ces limites, il vise à l'ensemble et au général, en se rendant compte, contrairement à la croyance si familière aux historiens, que l'étude de l'ensemble doit précéder et préparer et peut seule guider utilement l'étude du détail. Si de cet ensemble il ne prétend pas faire une étude intégrale et exhaustive, s'il y choisit des groupes de faits auxquels il limite son étude, il fait ce choix non pas au hasard, au petit bonheur de la découverte ou des sources utilisables, mais avec réflexion, avec le souci de prendre des groupes types, correspondant à tous les grands phénomènes caractéristiques de l'ensemble considéré : l'industrie de la laine comme type de l'ancienne industrie et de l'évolution qui lui est propre, l'industrie du coton comme type de l'industrie sans attache dans le passé qui va devenir l'exemplaire même de la grande industrie moderne, l'industrie du fer comme type d'une autre forme de grande industrie, et, avec l'industrie houillère, comme éléments essentiels du grand facteur de l'industrialisme moderne, le machinisme à vapeur, etc. Ailleurs, c'est le type de l'exploitation paysane, et de la transformation agricole, le type du yeoman, le type du grand fermier, du grand propriétaire foncier nouveau modèle, le type du marchand, de l'inventeur, du lanceur d'inventions, de l'industriel, du patron de grande industrie, qu'il nous présente et s'efforce d'atteindre, sans doute avec une tendance au détail particulier et à la personnification en des exemples concrets et individuels, mais, jusque dans les plus indivi-

Digitized by Google

duelles de ces monographies, avec une analyse de forme générale et qui aboutit à des éléments impersonnels et objectifs, représentatifs et caractéristiques d'un ensemble ou d'une classe.

Les résultats les plus nets de toute l'étude sont des propositions de caractère, et même déjà souvent de formule, sociologique : 1° C'est un apport à l'étude des relations entre les différentes branches de l'économie, spécialement entre le commerce et l'industrie, et à la détermination de celle qui mène le mouvement : on nous donne un bon ensemble de faits tendant à prouver qu'à ce moment en Angleterre « l'essor commercial précède — et peut-être y détermine — les transformations de l'industrie » (p. 75). — 2° C'est un apport, encore plus considérable, à l'étude des relations entre la technique et l'économie. En même temps qu'on nous montre la technique être, contrairement à l'opinion commune, assez indépendante de la science, les inventions capitales, dont la portée a été si grande, provenir toutes, sauf une ou deux, de l'empirisme de praticiens ignorants, on établit, avec beaucoup de force, par une suite de cas qui reproduisent les mêmes faits, que l'invention d'un procédé nouveau, d'une technique nouvelle ne produit pas l'adoption ni l'extension de ce procédé et de cette technique, que cette adoption et cette extension ne se produisent, l'invention faite et parfois assez longtemps après, qu'à de certaines conditions et par des causes économiques, et réciproquement que le besoin d'une invention semble la susciter, que la nécessité économique d'une transformation de la technique semble la produire ; contribution importante et topique non seulement au problème des rapports entre la technique et l'économie et à la discussion de la thèse qui a fait des transformations techniques le moteur des transformations économiques, mais encore à la discussion de la thèse sociologique plus générale que l'invention et l'imitation sont explicatifs des phénomènes sociaux : ici ou bien le phénomène social qu'est l'extension d'une technique est expliqué par un autre phénomène social (une certaine situation économique du marché du produit, ou du produit intermédiaire, etc.), et l'invention de la technique n'est alors qu'une condition et non pas la cause, ou bien le phénomène social (une certaine situation économique) explique à la fois l'invention et son extension, bien loin qu'il soit expliqué par elle. — 3° Plus intéressantes encore peut-

Digitized by Google

être sont, au point de vue de la portée sociologique des résultats, les explications par de véritables causes, auxquelles la recherche atteint à plusieurs moments : la cause de la transformation agricole trouvée en dernière analyse dans l'application d'un esprit commercial à l'exploitation agricole, qu'a amenée un changement dans la condition sociale des grands propriétaires fonciers ; la cause du développement de l'industrie du coton en grande industrie, plus rapide et plus typique que celui des autres industries textiles, trouvée non seulement dans les éléments extérieurs, marchés, débouchés, progrès techniques, etc. qui existeraient aussi pour d'autres, mais encore et proprement dans l'absence de traditions pour cette industrie neuve, et dans sa création par des hommes nouveaux ; la décision, l'originalité d'action et la hardiesse de ces hommes nouveaux expliquées elles-mêmes par l'effet d'un déclassement social, qui mettait toute la catégorie d'hommes où se sont en fait recrutés ces chefs d'entreprise, dans la situation de n'avoir rien à perdre en risquant tout et dans la nécessité de tenter le nouveau, ne pouvant plus rien par l'ancien (il y a même là, en puissance, une contribution à la théorie de la formation et du rôle des classes économiques qu'il serait sans doute fort intéressant de dégager et de mettre au point).

Si cette étude aboutit à des résultats de cet ordre, pourquoi donc se réclame-t-elle d'une méthode d'historien et ne se range-t-elle pas plutôt sous une méthode sociologique ? A vrai dire, si ces résultats sont bien atteints par elle, nous leur donnons ici une valeur et une forme explicites, et peut-être aussi une importance, que l'auteur ne leur donnerait pas ou au moins ne donnerait pas à eux seuls. Ces propositions, qui nous paraissent valoir par leur généralité possible, par leur approfondissement et élargissement à tenter ou à préparer, il semble que l'auteur y arrive sans le chercher, parfois comme incidemment, en tout cas sans s'y arrêter, une fois qu'il les a atteintes, pour les formuler au mieux, les étudier en elles-mêmes et en pousser, autant qu'il serait possible, même dans le cadre de l'étude, l'analyse, la discussion critique et l'utilisation explicative. Dans l'ensemble de l'exposé, elles restent confondues sur le même plan, et sans attention particulière, avec la masse des simples constatations de fait, ou des simples propositions empiriques ou toutes particulières.

Digitized by Google

Mais, si cette œuvre n'est pas sociologique de principe, ce n'est pas seulement que la sociologie de M. Mantoux, comme il arrive aux historiens, reste ainsi virtuelle et seulement à moitié dégagée. Il y a plus. Il y a une réserve voulue, une attention à ne pas aller plus loin dans ce sens, qui, je crois, implique une fausse idée et une méconnaissance de ce que serait un travail sociologique en pareille matière. Lorsqu'il arrive à M. Mantoux de préciser la position et la méthode de l'historien par opposition à d'autres, le trait par où il la caractérise est presque toujours le même : cette méthode a le souci de la complexité et de la continuité du réel, se garde des catégories trop claires, des distinctions systématiques trop nettes, des explications trop simples (p. 18, par exemple et passim) ; à une théorie « qui séduit par sa valeur explicative » (les industriels du XIXe siècle seraient purement et simplement les successeurs des marchands manufacturiers du XVIIIe), M. Mantoux oppose qu' « entre la filiation logique et la succession réelle des régimes économiques, il y a place pour toutes les résistances provoquées par l'intérêt et le préjugé » (p. 380-81). « Au point de vue économique ou philosophique, dit-il ailleurs, lorsqu'il s'agit de définir et de classer les phénomènes, l'on doit se borner à considérer leurs caractères; mais au point de vue historique, il faut tenir compte de ce qu'on pourrait appeler leur volume ou leur masse, de leur action effective sur les phénomènes environnants, de tout ce qui détermine la filiation concrète des faits, différente de la dérivation logique des principes et des conséquences » (p. 187-88). Mais où donc a-t-on vu qu'une étude de sociologie positive pouvait se contenter des filiations logiques et se désintéresser des successions réelles, et qu'il fallût recourir à la méthode des historiens pour prendre en considération « l'action effective sur les phénomènes environnants » ou tenir compte « des résistances dues à l'intérêt ou au préjugé » ? Et est-il besoin de renvoyer par exemple, ici même, au compte rendu du livre d'Effertz, pour indiquer que l'esprit historique n'est pas seul ni indispensable pour critiquer les classifications artificielles, les distinctions arbitraires, les théories explicatives simplistes et séduisantes mais idéologiques et éloignées des faits? Seulement cette critique ne fait le procès ni des classifications naturelles, ni des distinctions bien fondées, ni des théories explicatives à la fois précises, inspirées de l'observation du réel, et générales, extensives,

Digitized by Google

constitutives d'une science. Si M. Mantoux oppose aux théories économiques trop simples la réalité des faits, c'est qu'il prend ces théories sous une forme en effet trop simple, qu'une sociologie positive ne leur donne plus (p. ex. : théorie des crises, p. 251-53, et autres théories, passim) : mais, s'il les eût prises, ou même pour sa part constituées, sous la forme complète et précise qu'elles peuvent revêtir, il y eût gagné d'aller plus avant et plus vite dans la voie de l'explication véritable et d'apercevoir des causes et des régularités là où il s'arrête à de simples constatations et croit ne trouver que des particularités ou des contingences. Je crois justement que ce qui manque à cette œuvre, ce qui y laisse flotter une certaine gêne ou une certaine indétermination, c'est qu'elle n'ait pas été conçue et organisée tout entière et jusque dans le détail par un esprit de théorie sociologique, au sens positif que nous venons de dire. Par exemple, notre auteur se donne beaucoup de peine à distinguer la grande industrie dont il va s'occuper, de la grande industrie qu'on a signalée et qui a existé avant la période de la révolution industrielle ; et cela ne va pas sans difficultés ni quelque arbitraire, et finalement il est obligé de la caractériser par un épithète tout extérieure (grande industrie *moderne*) ; la notion d'industrie capitaliste qui court à travers l'œuvre reste, en plus d'un endroit, non seulement complexe, mais confuse : croit-on qu'il eût été inutile et inefficace de distinguer nettement, dans la grande industrie dont on étudie la constitution, ce qui est *forme* et ce qui est *régime*, et ce qui est rapport avec le *système économique* (dans notre vocabulaire), et d'apercevoir que ce n'est ni la forme en elle-même, ni même le régime en lui-même (forme et régime en effet, on peut l'accorder s'il y a lieu, rencontrés auparavant l'un et l'autre) qui font la nouveauté et la transformation caractéristique de toute notre économie moderne, mais que cette nouveauté et la raison de cette transformation décisive est *la rencontre* de la *forme* de la grande production *avec* le *régime* de la libre entreprise *dans* un *système* économique d'échange médiat et mondial ? Ce n'est pas purement et simplement une forme d'industrie que d'instinct M. Mantoux a senti qu'il voulait étudier ; le problème qu'il s'est posé, c'est celui du rapport d'une forme sous un certain régime avec le système économique lui-même : eût-il perdu à le formuler explicitement et à formuler de la même manière toutes les questions que rencontre une telle étude ? Ce n'est pas s'éloigner du réel

Digitized by Google

et se jeter dans les constructions logiques et artificielles que d'analyser ce réel avec des catégories claires mais précises, et que d'y chercher des relations à forme générale, bien que toujours proches de la donnée de fait, car seules ces catégories et ces relations donnent une intelligence véritable de la complexité même de ce réel.

F. S.

RYNER (Ina). — **On the crises of 1837, 1847 and 1857 in England, France and the United States.** University Studies published by the University of Nebraska, vol. V, n° 2. Lincoln Nebraska, 1905, 47 p. in-8°.

Ce travail semblait au début poser la question des crises comme il a été indiqué ici il y a quelques années qu'elle devrait être posée[1] : les crises, nous dit-on, doivent être étudiées, non pas au point de vue d'un idéal d'organiation économique d'où elles apparaissent comme des phénomènes anormaux, mais, puisqu'elles sont régulières et périodiques, comme des phénomènes normalement produits dans le système économique actuel et au point de vue de leur fonction dans ce système. Mais l'auteur n'a pas tiré de la question posée en ces termes tout ce qu'elle comporte ; et ce qu'il nous donne ensuite n'est qu'une description analytique des circonstances et conditions dans lesquelles se sont produites ces trois crises de 1837, 1847 et 1857, distinguant pour chacune les causes lointaines, les causes occasionnelles, les mouvements du commerce et les opérations financières, dont elles paraissent résulter ; mais il ne recherche pas à proprement parler quelle est la fonction des crises, quel rôle elles jouent elles-mêmes, *à quoi elles servent*. Il y aurait d'ailleurs quelques réserves à faire sur la valeur de certaines des données employées et le caractère arbitraire, ou tout au moins hâtif, de certaines affirmations.

F. S.

THROOP ENGLAND (Minnie). — **On speculation in relation to the world's prosperity 1897-1902.** University Studies published by the University of Nebraska, vol. VI, n° 1, II, 1906, Lincoln Nebraska, 87 p. in-8°.

Ce travail réunit un assez notable ensemble d'informations

1. *Année sociologique*, t. VII, p. 580-582.

Digitized by Google

sur le mouvement économique de ces années 1897-1902 aux États-Unis et en Europe, mouvements de la production, des transactions, des prix et mouvement du marché financier et des affaires de bourse et de banque, et pense pouvoir établir une variation de la prospérité mondiale et étudier les rapports avec les mouvements de la spéculation. Mais cette notion de prospérité et l'appréciation que l'auteur en fait restent assez incertaines et semblent pour une part un peu trop subjectives (courbes représentant « l'impression générale de l'auteur » sur le mouvement de la prospérité des États-Unis, de l'Allemagne, de l'Angleterre et de la France, p. 2 et 30). Et du reste la base d'observation paraît être véritablement un peu trop courte, et trop proche de nous, pour être sûrement étudiée et interprétée seule, sans risques graves d'information insuffisante et d'interprétation hâtive et mal fondée.

F. S.

MANNSTAEDT (Heinrich). — **Die kapitalistische Anwendung der Maschinerie**. Iena, Fischer, 1905, VII-104 p. in-8°.

Cet ouvrage veut être une réfutation de la théorie de l'armée de réserve industrielle ; il s'agit d'établir que l'introduction des machines, si elle déplace des ouvriers, ne diminue point la demande du travail, qu'il s'établit toujours en fin de compte une *compensation* : cette vieille formule est l'occasion d'une revue des doctrines de quelques anciens économistes sur les conséquences du machinisme.

Ricardo et John Stuart-Mill croyaient que l'instinct des travailleurs ne les trompe point entièrement, que toute amélioration qui immobilise du capital aux dépens du fonds des salaires est pour eux un danger : éventualité rare sans doute, parce qu'en pratique c'est l'épargne, et non le capital circulant, qui est absorbée dans ces innovations, mais, pense du moins Ricardo, éventualité effectivement réalisée dans quelques cas. Ce danger, pour Senior, n'existe qu'en théorie (l'emploi concevable de trop d'ouvriers à la construction des machines pouvant entraîner une diminution du fonds des salaires), et, pour Mac Culloch, reste chimérique (le nombre des ouvriers occupés étant déterminé par le capital circulant, lui-même invariable). Marx, au contraire, insiste sur les conséquences de l'accroissement du capital constant aux dépens

Digitized by Google

du variable, sur l'action de moins en moins attractive du capital, de plus en plus répulsive des machines, par rapport aux travailleurs.

A Ricardo, l'auteur reproche d'avoir méconnu les conditions de la méthode abstraite (die Isoliermethode) : supposer qu'un agriculteur laissera une moitié de son champ en friche, parce qu'il gagne autant à exploiter l'autre avec des machines, qu'ainsi le revenu brut (revenu net plus fonds des salaires) diminuera, c'est oublier que l' « homme économique » est toujours conscient de son intérêt, et que son intérêt est toujours la poursuite du maximum de satisfaction au prix du minimum d'efforts; c'est négliger aussi les circonstances sociales concrètes dans le cadre desquelles l'évènement se produit, ici le régime de la concurrence. — Manifestement ces formules demeurent équivoques; entre le maximum de satisfaction et le minimum d'efforts, il peut y avoir opposition : l'intérêt, dont la conscience est supposée toujours présente, n'est donc pas lui-même bien défini. Quant à la concurrence, Ricardo procède du moins logiquement, lorsqu'il l'écarte pour envisager l'attitude de l'individu isolé, et dégager une loi de tendance : en quoi la méthode abstraite oblige-t-elle à retenir une condition concrète, la concurrence, et dispense-t-elle d'en retenir d'autres, un monopole de fait, par exemple, ou un ensemble d'habitudes sociales, propres à balancer l'action de celle-là ?

Nous n'examinerons pas en détail les nombreux cas où, suivant l'auteur, du travail serait demandé quelque part chaque fois que les machines en dégagent ailleurs : tout ce qui est ainsi prélevé sur le fonds des salaires devrait y retourner par quelque voie ou sous quelque forme (réserve d'amortissement ou plus-value, accroissement de salaire ou diminution de prix). On ne semble se préoccuper ici ni de la durée, ni de l'ampleur des oscillations. On admet bien qu'il y aura des changements brusques d'occupation : « mais une personne habituée au travail et à l'effort peut passer facilement d'une profession à l'autre » (p. 65). En effet le nombre des travailleurs industriels anglais, de 1841 à 1881, a augmenté bien plus vite que la population. — Toutefois le fait invoqué ici pour appuyer une proposition qui paraît bien apriorique aurait besoin lui-même d'être analysé : nous ne savons point si cet accroissement a maintenu intacte la proportion entre les métiers à haut et à bas salaires, à longue

Digitized by Google

et à moyenne durée de travail : or cela n'est pas indifférent.

Pour démontrer, enfin, que le travail des femmes et des enfants n'est pas venu déranger l'équilibre, l'auteur argumente ainsi : ou les maris de ces femmes restent occupés, et alors l'accroissement du salaire de la famille ainsi obtenu entraîne des dépenses qui occupent les ouvriers déplacés ; ou leurs maris eux-mêmes sont déplacés, et alors ce sont les femmes qui nourrissent leurs maris : mais *rien n'est changé*. — Il semble bien que précisément, dans ce dernier cas, toutes les conditions d'existence d'une armée de réserve industrielle soient réunies. En tout cas, on ne voit point qu'il y ait, pour la science économique, un profit quelconque à tirer de ces raisonnements qu'on peut bien dire « en l'air ».

M. H.

PEISKER (J.). — **Die älteren Beziehungen der Slaven und Turkotataren und Germanen und ihre sozialgeschichtliche Bedeutung**. *Vierteljahrschrift f. Sozial. u. Wirtschaftsgesch.*, III. Bd., 2-3 H., p. 187-360 et 4 H., p. 465-573 (Étude touffue mais nourrie et utile; à signaler une méthode d'utilisation linguistique assez intéressante).

HAEPKE (Rudolf). — **Die Entstehung der grossen bürgerlichen Vermögen im Mittelalter**. *Schmoller's Jhb.*, 1905, 3, p. 235-72 (D'après le livre de Strieder signalé *Année Sociol.*, t. VIII, p. 541 ; Cf. ci-dessus le livre analysé de Heynen, p. 537).

CARO (G.). — **Ländlicher Grundbesitz von Stadtbürgern im Mittelalter**. *Jhbb. f. Nationalök u. Stat.*, juin 1906, p. 721-43 (Contribution aussi à une discussion, par les faits, de la thèse de Sombart; Cf. indication précédente).

PIRENNE (Henri). — **Note sur la fabrication des tapisssries en Flandre au XVIe siècle**. *Vierteljahrsch. f. Soz. u. Wirtsch.-gesch.*, IV, Bd., 2, H., p. 325-339 (Constitution d'un capitalisme pour le commerce d'exportation échappant à l'économie urbaine; domination du commerce sur la production).

SHADWELL (Arthur). — **Industrial efficiency. A comparative study of industrial life in England, Germany and America** New-York, Longmans, 1906, 2 vol., XIII-346 et X-488 p., in-8 (Beau sujet, et effort personnel d'information et d'analyse, mais malheureusement un peu gâtés par un souci hâtif d'aboutir à des conclusions pratiques. Néanmoins matière abondante et assez utilisable).

Digitized by Google

MC VEY (Frank L.). — **Modern industrialism.** An outline of the industrial organization as seen in the history, industry, and problems of England, The United States and Germany. New-York, Appleton, 1904, XIII-300 p., in-8 (Remarquable exposé d'ensemble, à la fois élémentaire et scientifique, des phénomènes dominateurs que le développement contemporain de l'industrie a produit dans le système économique de nations les plus avancées : exemples surtout américains; vues sur les conclusions pratiques et les transformations à prévoir et à préparer).

WEBER (Max). — **Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus.** *Arch. f. Sozialwiss.*, XXI, 1, p. 1-110 (Suite du travail signalé, t. IX, p. 471; analyse les conceptions du métier, du devoir professionnel, de l'activité économique, de la recherche de la richesse, qui se sont dégagées de l'ascétisme protestant et en montre les rapports étroits avec les directions d'action du « capitaine d'industrie » moderne. Étude fort intéressante dont les conséquences seraient à pousser).

BUSHEE (Frederick A.). — **Communistic societies in the United States.** *Political science quarterly*, déc. 1905 (Intéressant. Liste des sociétés de ce type qui ont été successivement fondées, causes de leur disparition).

RATHGEN (Karl). — **Die Auswanderung als Weltwirtschaftliches Problem.** *Schmoller's Jhb.*, 1906, 1, p. 83-96.

KARMIN (Otto). — **Zur Lehre von der Wirtschaftskrisen.** Heidelberg, Winter, 1905, VIII-78 p., in-8.

III. — ESPÈCES DE LA PRODUCTION

Par M. F. Simiand

La spécification de la production, — depuis la grande et presque universelle division en agriculture, commerce et industrie, jusqu'aux distinctions (ou agrégations) les plus particulières et détaillées des industries détachées (ou rapprochées) les unes des autres, ou des produits respectivement fabriqués par les diverses unités productives de notre économie compliquée, — est un phénomène économique général qui, avec toute sa diversité de fait, toutes les relations qui s'y manifestent, toutes les influences et les causes qui y agissent et tous

Digitized by Google

les effets qui en dérivent, est une part du champ économique indispensable et importante à étudier. Elle peut se comparer, dans l'ordre de la production, à ce qu'est le phénomène des *classes économiques*, dans l'ordre de la répartition (de même que les *régimes et les formes de la production* peuvent se mettre en parallèle avec les *institutions de la répartition*; et que l'ensemble de représentations collectives que constituent, surtout au point de vue de la production, les phénomènes de *valeur* et de *prix*, ont pour symétriques ces autres représentations collectives que sont les *éléments de la répartition*). Nous n'avions cependant pas ouvert cette rubrique jusqu'ici, faute de livre à y placer de façon propre : la plupart des travaux, en effet, annexent ou mêlent l'étude des phénomènes de ce groupe à celle de la forme ou du régime de la production ; et, cette année encore plus nettement que dans les années précédentes, on trouvera sous le rubrique *Formes de la production* des ouvrages qui, comme on le remarquera, traitent indistinctement de tous ces divers phénomènes. Nous avons cru utile cependant de l'ouvrir en quelque sorte pour mémoire, sauf à renvoyer, pour une bonne part de la matière à y mettre, à ces autres sections.

F. S.

Résultats statistiques du recensement général de la population effectué le 24 mars 1901 (Ministère du Commerce; Direction du travail), t. IV. Résultats généraux, Paris, Imprimerie nationale, 1906, XXVI-998 p., in-4 (A côté des résultats démographiques, analyse et commente brièvement, en les présentant dans des tableaux résumés, les résultats concernant la répartition professionnelle de la population active française. Présente à la fois, et compare brièvement en signalant toutes les difficultés d'une telle entreprise, la répartition professionnelle de tous les principaux pays).

HAACKE (Heinrich). — **Die beruflichen Verhältnisse der italienischen Bevölkerung**, nach den Ergebnissen der Volkszählung von 1901. *Jhbb. f. Nationalök. u. Stat.*, Juli, 1905, p. 82-94.

THOMSON (Holland). — **From the cotton field to the cotton mill.** A study of the industrial transition in North Carolina. Londres, Macmillan, 1906 (Cas intéressant d'évolution dans la spécification de la production : comment un pays qui n'accomplissait que la part agricole d'une production s'est mis à développer aussi la transformation industrielle du produit).

Digitized by Google

BALLOD (Carl). — **Beiträge zur Frage nach der Produktivität der Arbeit und der Bevölkerungsverteilung auf die verschiedenen Erwerbszweige**. I. Die Produktivität in der Landwirtschaft. *Schmoller's Jhb.*, 1905, 3, p. 1-28.

ANDREW (A. Piatt). — **The influence of the crops upon business in America**. *Quart. J. of. Econ.*, may 1906, p. 323-52.

HUGHES (J.) — **Liverpool banks and bankers 1760-1837**. History of circonstances which gave rise to the industry and of men who founded and developed it. London, Simpkin, 1905, 260 p., in-8.

IV. — RÉGIMES DE LA PRODUCTION

Par MM. G. et H. Bourgin

La production économique concernant les trusts et les cartels, après avoir été extrêmement abondante, est encore considérable; mais elle ne présente pas les progrès ni l'utilité que la science pouvait espérer. Par les publications antérieures, des résultats avaient été obtenus. D'abord, elles avaient rassemblé une énorme quantité de faits se rapportant aux industries les plus diverses et à l'univers entier. Puis, les phénomènes avaient été analysés; parmi beaucoup d'expositions pures et sèches, on avait vu des ouvrages dont les auteurs se préoccupaient d'atteindre les éléments et les facteurs économiques. Enfin, ces éléments et ces facteurs avaient été classés par la réflexion méthodique de quelques théoriciens. Arrivée à ce point, l'étude devait faire effort pour le dépasser : elle y est encore bornée, attendant un travail d'explication et de doctrine. — Ce qui serait à faire consiste, semble-t-il, en ceci. D'abord, établir positivement, rigoureusement les causes. Le phénomène apparaît avec toutes ses données, dans toutes ses modalités : le moment est venu de l'expliquer scientifiquement. En second lieu, ses conséquences, qui ont inspiré tant de polémiques ou de dissertations, peuvent être aujourd'hui l'objet d'une étude également scientifique. Assez de faits ont été recueillis pour fournir à cette étude les observations précises dont elle a besoin. Il y a là matière pour des travaux sociologiques de haute portée. La considération de leurs résultats présumables fera juger plus sévèrement les ouvrages qui nous sont offerts.

Digitized by Google

ETTINGER (MARKUS). — **Die Regelung des Wettbewerbes im modernen Wirtschaftssystem. 1. Teil, Die Kartelle in Oesterreich.** Eine orientierende Darstellung der gesetzlichen Bestimmungen sowie der Vertragstechnik österreichischer Unternehmerverbände unter Berücksichtigung ihrer Struktur und der herrschenden Preislehre. Wien, Hof-Verlags-u. Universitäts-Buchhadnlung, 1905, p. LIX-267 in 8°.

Dans sa préface, M. Ettinger déclare qu'il s'est proposé de mettre quelque clarté dans les notions concernant l'organisation juridique et pratique des cartels. Dans son introduction, il reconnaît que, la question juridique étant la plus importante en Autriche, il lui a subordonné la question proprement économique. Il en est ainsi. De plus, le livre tout entier est superficiel, et superficiellement théorique. C'est, en réalité, une suite d'essais sur les cartels de prix, la réglementation de l'industrie par les organes collectifs, les divers types de cartels, les méfaits de la libre concurrence, etc.

HIRST (FRANCIS W.). — **Monopolies, trusts and kartells.** London, Methuen, s. d., p. VIII-179 in-8°.

Deux parties dans cet ouvrage. 1° Les monopoles en général : histoire des monopoles (depuis l'antiquité), monopoles publics fiscaux et autres, monopoles de transport, les monopoles dans la loi anglaise. 2° Trusts, cartels et autres combinaisons modernes : buts et formes, cartels allemands, trusts américains, trusts et combinaisons en Angleterre. — Des remarques intéressantes, quelques bons résumés; mais surtout des allégations, des exemples arbitrairement choisis, des généralités inutiles.

PAPE (ERNST). — **Der deutschen Braunkohlenhandel unter dem Einfluss der Kartelle.** *Zeitsch. f. d. ges. Staatsw.*, 1906, 2. H., p. 234-271.

Comment l'industrie dépend des cartels; historique, organisation; influence de l'organisation sur le nombre et la grandeur des établissements; comment les cartels dominent et dirigent le marché.

Digitized by Google

LEVY (HERMANN). — **Die Stahlindustrie der Vereinigten Staaten von Amerika**. (Voir plus loin sur l'ensemble de l'ouvrage, p. 572).

Dans l'industrie de l'acier, aux États-Unis, le trust a été l'aboutissement de la tendance des industriels à organiser l'exploitation « combinée », c'est-à-dire l'union de l'extraction et de l'industrie de fabrication, pour échapper à la dépendance des producteurs de minerai (p. 75). Il a eu des effets considérables sur la diminution des frais de production, obtenant les plus basses redevances pour l'exploitation des mines, réduisant les frais de transport par l'acquisition de vaisseaux et de chemins de fer, achetant au meilleur compte son combustible auprès de sociétés qui sont ses filiales. La politique du trust n'a pas pour objet de monopoliser à tout prix le marché : il laisse subsister ses petits concurrents pendant les conjonctures favorables, pour ne pas subir, en temps de crise, les pertes du matériel sans emploi (p. 149-150). Dans l'industrie des rails, toutes les entreprises sont aujourd'hui combinées ; le trust a une forte situation, parce qu'à cette industrie de production en gros et à bon marché il fournit les énormes capitaux dont elle a besoin. De même, dans l'industrie du matériel de construction, produits lourds, industrie de masse, le trust trouve des conditions favorables. Au total, la concentration augmente à mesure qu'on passe de la production du fer à celle de l'acier. On dit généralement qu'elle s'accomplit d'autant plus facilement que le produit brut monopolisé a plus d'importance relative parmi les éléments des frais de production, et que le travail manuel en a moins ; elle devrait donc être plus forte dans la production du fer brut que dans les industries d'achèvement des produits lourds : or les faits sont contraires à cette interprétation ; c'est qu'en réalité la production de masse qui a lieu dans ces industries, où d'immenses progrès techniques remplacent le travail manuel par les machines, est favorable aux grandes entreprises et aux trusts (p. 229). Ce sont ces conditions de la production dans la grande industrie moderne, avec la possibilité pour une minorité d'industriels de monopoliser le produit brut, qui paraissent être les causes de la constitution des trusts (p. 333).

Ces conclusions ne sont pas seulement intéressantes par leur précision : elles montrent quels rapports de causalité

Digitized by Google

peuvent exister entre une forme de production et un régime industriel. Sans doute nous avons eu à dégager de l'ouvrage de M. Levy, dont nous critiquons plus loin la conception générale et le plan, ce qui concernait le régime, dont nous nous occupons ici; mais nous n'avons pas détruit par là les relations positives des deux questions : au contraire elles apparaissent avec une clarté beaucoup plus grande par suite de la détermination, de la distinction méthodique que nous avons faite. Et cela confirme les observations concernant l'utilité des recherches définies : leur valeur dépend souvent de la précision avec laquelle les problèmes sont posés.

MARX (Paul). — **Die Unternehmerorganisation in der deutschen Buchbinderei.** Ein Beitrag zur Frage der freien Interessenvertretungen im deutschen Erwerbsleben. Tübingen, Mohr, 1905, p. XV-259 in-8°.

On connaît bien aujourd'hui, dit l'auteur, les organisations patronales dans la grande industrie, notamment sous la forme des cartels ; on a un peu négligé la petite industrie et l'artisanerie. D'autre part, quand on a étudié la petite industrie, c'est surtout du point de vue politique, dans ses rapports avec l'État ; on a généralement laissé de côté l'économie elle-même, l'agencement et l'activité propre des organisations. C'est pour combler ces lacunes dans le sujet choisi par lui, et avec l'intention de traiter surtout les parties nouvelles, que M. Marx a composé le présent ouvrage. Il y a apporté en faveur de l'artisanerie et des organisations patronales de la petite industrie une sorte de prédilection dangereuse pour l'information et l'interprétation des faits. Ses tendances, ses préférences subjectives apparaissent clairement. D'autre part, ces dispositions ne trouvent pas de contrainte ou de limitation dans un plan méthodique.

Le premier chapitre du livre comprend des recherches statistiques sur la capacité d'organisation des patrons de la petite industrie en Allemagne. Après un historique et des généralités ou inutiles ou manquant de précision, l'auteur s'occupe de la grandeur des établissements, et montre que les petits et les moyens sont les plus favorables à l'organisation syndicale du patronat. Il décrit aussi le développement des grands établissements, des fabriques, souvent très différenciées, qui, faisant la production en masse, ne concurrencent

Digitized by Google

pas les établissements de moindre grandeur. Il montre la répartition territoriale des établissements, l'accroissement du nombre et la répartition des personnes employées, la concentration de la population ouvrière dans les villes et surtout dans les grandes villes, le rapport du nombre des ouvriers au nombre des patrons. Il étudie ensuite, après ces préliminaires longs et variés, les *Innungen*, la législation qui les régit, leur activité, leur lutte contre la concurrence et pour le maintien et l'augmentation de la clientèle, leurs tarifs, caisses de secours, organes de placement, règlements de compagnonnage et d'apprentissage ; le *Bund deutscher Buchbinderinnungen* (fondation, statuts, activité) ; le *Verband der Buchbindermeister Bayerns*, et les autres syndicats régionaux, en suivant partout le même plan : histoire, statuts et organisation, activité.

Cette description d'un syndicalisme patronal n'est pas définie : il s'y confond, non seulement des parties historiques et administratives qui devaient être rejetées ou écourtées, mais aussi des descriptions de forme économique mal définies elles-mêmes et mal posées comme conditions de l'étude du sujet. L'auteur indique un certain nombre de rapports numériques qu'il présente comme intéressant le développement du syndicalisme exposé par lui : rapport de la grandeur des établissements ou du nombre des ouvriers à la population ou au développement industriel ; mais ces rapports ne sont pas rigoureusement établis, et surtout ils manquent d'une discussion et d'une interprétation tout à fait nécessaires pour des relations aussi complexes. Le plus souvent on ne dépasse pas la couche superficielle et comme le revêtement statistique des faits. De même, quand il décrit l'activité des syndicats, des unions, l'auteur s'en tient généralement à la lettre des documents statutaires, des circulaires, rapports et règlements ; sans doute ces documents ont une valeur propre et objective, ils manifestent des situations de fait et des intérêts collectifs ; mais leurs effets, leurs résultats, leurs réactions méritaient une exposition ou tout au moins une recherche qui ont fait défaut.

CROMBÉ (Joseph). — **L'organisation du travail à Roubaix du XVe siècle à la Révolution**. — Lille, Robbe, 1906, p. XIII-134, in-8°.

Ce livre est du type de ceux qu'il ne faudrait pas faire.

Digitized by Google

Toutes les questions y sont enchevêtrées, de sorte que, finalement, on ne sait si on a affaire à une étude sur le régime ou la forme de l'industrie, sur la caractéristique des classes sociales à Roubaix ou la politique ouvrière de l'ancien régime. Le système corporatif, organisé en 1554, les règlements de fabrication dont les égards, nommés par l'échevinage, sont chargés de surveiller l'application, surtout la lutte entre Lille, la vieille cité industrielle, et le plat pays où le travail est à peu près libre, voilà les points sur lesquels M. Crombé nous apprend quelque chose; encore sur la dernière trouvera-t-on des idées plus justes, plus systématisées dans le travail récent de M. A. de Saint-Léger (*La rivalité industrielle entre la ville de Lille et le plat pays*, etc., dans *Annales de l'Est et du Nord*, juillet-octobre 1906). Rien sur les salaires, et un chapitre tout entier sur les impositions qui pèsent sur les fabricants, rien sur le nombre des industriels, et à plusieurs reprises des données sur la population globale de Roubaix; ces lacunes et ces impedimenta prouvent assez le manque de méthode de l'auteur. Nulle comparaison entre les résultats et son travail et ceux qui peuvent être tirés d'études similaires; nulle conclusion, par suite, qui en dépasse les maigres résultats de montre de quelle façon la révolution douanière de 1786, la grande révolution politique et sociale de 1789-1793 pourront agir sur la fabrique roubaisienne.

G. B.

STRIEDER (Jacob). — **Die Inventur der Firma Fugger aus dem Jahre 1527**. Eingeleitet und herausgegeben. Tübingen, Laupp, 1905, p. XII-127 in-8° (*Zeitschrift für die gesamte Staatsissenschaft, Ergänzungsheft*).

Aux travaux de Schulte, Ehrenberg, Häbler, M. Strieder ajoute une publication curieuse, celle de l'inventaire dressé, en 1527, à la suite du décès de Jacob Fugger, mort sans enfant, et à qui succéda son neveu Antoine. Le précédent inventaire connu de la maison Fugger est de 1511. Celui-ci comprend, dans l'opuscule de M. Strieder, 114 pages; les renseignements qu'on en peut tirer ont été groupés dans une introduction de 56 pages. Nous avons donc affaire à un tout petit travail. Là, ont été analysées les diverses parties de l'inventaire : bilan, dressé en vue de la déclaration pour l'impôt; bénéfices

Digitized by Google

de 1511 à 1527; passif, dans l'ordre des comptoirs de l'entreprise; actif, comprenant le résumé des inventaires spéciaux des mêmes comptoirs, en tout environ 173.600 florins, le *Schwarzbuch*, ou liste des mauvaises affaires, le *Wechselbuch*, liste des débiteurs, le *Hofbuch*, livre des prêts à l'empire. Puis suivent un certain nombre d'indications sur les monnaies et les poids employés dans le texte, et, en très petit nombre, sur les marchandises et les prix : les Fugger, grands propriétaires de mines de cuivre et d'argent en Espagne et dans le Tyrol, joignaient, à la banque, l'industrie de la fonte des métaux et le commerce de ces produits, écoulés surtout par leurs comptoirs de Stettin, Breslau et Anvers. La publication de M. Strieder ajoute, en fait, peu de choses à ce que nous savions sur les Fugger au XVIe siècle ; elle précise cependant, ce qu'avait de complexe une pareille entreprise; mais, d'autre part, par l'absence de totalisations, de toute réduction critique des valeurs anciennes aux valeurs modernes, elle ne peut être utilisée commodément ni fournir de données immédiates à la synthèse.

G. B.

HARMS (Bernhard). — **Darstellung und Kritik der Wirtschafts- und Betriebssystematik im Sombartschen « Kapitalismus ».** *Schmoller's Jhb.*, 1905, 4, p. 151-98 (Discussion détaillée de la définition et classification des Wirtschaftsformen et Betriebsformen exposées par Sombart. Paraît ignorer les critiques non allemandes qui ont été faites de cette tentative. Cf. *Année sociol.*, VI, p. 467-77).

GUMMERUS (Herm.). — **Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftlicher Organismus** nach den Werken des Cato, Varro und Columella. Leipzig, Dieterich, 1906, p. VIII-100, in-8.

EHRENBERG (Richard). — **Die Unternehmungen der Brüder Siemens.** Iena, Fischer, 1906, 2 vol. in-8° (Continue la série d'études consacrées par cet auteur aux grandes maisons de commerce ou d'industrie. Cette série pourrait servir à étudier le rôle de l'individualité des fondateurs et chefs de ces maisons dans le développement de l'entreprise et ses rapports avec ce régime de la production et son évolution).

MAHAIM (Ernest). — **Les débuts de l'établissement John Cockerill à Seraing.** *Vierteljahrs. f. Social-u. Wirtsch.-gesch.*, III. Bd., 4. H., p. 627-48 et suiv. (D'après des documents inédits. Cf. note précédente).

Digitized by Google

AUCLAIR (J.). — **Des communautés de sociétés familiales d'industrie et de culture.** — Montluçon, Imp. Herbin, 1905, p. 105 in-8.

VOGELSTEIN (THEODOR). — **Neuere Literatur über das amerikanische Trustwesen.** *Archiv. f. Socialwiss.*, 1906, 2. H., p. 534-556 (Bibliographie commentée).

WALKER (FRANCIS). — **The german steel syndikate.** *Quart. journ. of Econ.*, may 1906, p. 353-398 (Historique, statistique; prix, débouchés, marché).

LESCURE. (J.). — **L'évolution du cartell dans la grande industrie allemande de la houille et du fer.** *Rev. d'écon. polit.*, 1906, p. 368-85.

MUSSEY (HENRY R.). — **Combination in the mining industry.** New-York, Columbia Univ., Studies in history, economics a. public law, XXIII, 3.

KIRKBRIDE (FR.-B.) a. STERRETT (J.-E.). — **The modern trust company.** New-York, Macmillan, 1906, p. 309 in-8.

BECK (H.A.). — **Der Centralverband deutscher Industrieller. 1876-1901.** Berlin, Guttentag, 1902-1905, 3 vol. in-8 (Ouvrage documenté, mais l'auteur ayant été longtemps à la tête de l'institution est un peu prévenu).

SCHMOLLER (GUSTAV). — **Das Verhaeltnis der Kartelle zum Staate.** *Schmoller's Jhb.*, 1905, 4, p. 325-64 (Communication, revue et complétée, faite à la réunion du Verein für Sozialpolitik).

AUERBACH (F.). — **Une nouvelle organisation industrielle. Étude sur les procédés et institutions de la fondation Carl Zeiss à Iena.** Paris, Giard et Brière, 1906, in-8.

GASTINEAU (MARCEL). — **De l'état actuel de la participation aux bénéfices en France.** Paris, Bonvalot, Jouve, 1906, p. 182 in-8.

SCHENNA (G.). — **La teoria economica della cooperazione.** Vol. I. I fatti della cooperazione bei principali stati. Palermo, Reber, 1905, p. XIV-250 in-8.

SCHWABE. — **Ueber die Betriebsmittelgemeinschaft der deutschen Eisenbahnen.** *Schmoller's Jhb.*, 1906, 1, p. 189-198.

MEYER (H.-R.). — **Municipal ownership in Great Britain.** London, Macmillan, 1906, in-8.

BREES (ERNEST). — **Les régies et les concessions communales en Belgique.** Paris, Giard et Brière, 1906, in-8.

PLATE (A.). — **Municipalsozialismus und staedtisches Anleihwesen in England.** *Schmoller's Jhb.*, 1906, 1, p. 51-82.

Digitized by Google

V. — FORMES DE LA PRODUCTION

Par M. H. Bourgin

STEINMANN (Arthur). — **Die ostschweizerische Stickerei-Industrie.** Rückbick und Ausschau. Eine volkswirtschaftlich-soziale Studie, mit einem Anhang über die sanitärischen Verhältnisse in der ostschweizerischen Stickerei-Industrie. Zürich, Racher's Erben, 1905, p. VIII-209 in-8°.

L'objet de ce livre n'est pas simple. Il est descriptif et doctrinal, il expose la réalité et il développe un idéal industriel et administratif : au fond, la description est faite pour servir les vues d'une politique économique. A ce dessein nous n'avons rien à objecter en principe, mais c'est à plusieurs conditions, auxquelles le présent ouvrage ne paraît pas satisfaire. D'abord l'utilisation de l'analyse de la réalité par la politique économique n'est scientifique que si cette politique n'a rien de subjectif et d'a priori : celle de M. Steinmann ne présente point toute garantie à cet égard. Il manifeste pour la production nationale en général, et, en particulier, pour l'espèce d'industrie dont il s'occupe, et enfin pour certaines institutions qui lui semblent se rapprocher de ce qu'il appelle lui-même un idéal, des dispositions sentimentales, une faveur d'affection et de passion qui imprègnent souvent la démonstration et parfois conduisent la discussion à la polémique. La disposition même du plan est inquiétante : l'auteur traite du « présent » de l'industrie et de son « avenir », c'est-à-dire qu'il traite des solutions protectrices de l'industrie, sujet propice aux développements subjectifs et aux anticipations (1re partie, notamment ch 3), avant d'aborder le « passé », qui comporte l'étude précise des faits et des institutions (2e partie). — Second défaut, qui aggrave le premier. Il était nécessaire que les deux objets de l'ouvrage, descriptif et pratique, fussent soigneusement distincts dans toute l'exposition. Nous concevons même que le second n'aurait dû venir qu'après l'épuisement du premier, en fin d'inductions et de conclusions, les propositions de politique (syndicaliste, interventionniste, etc.) suivant et appliquant les résultats de l'étude positive. Loin qu'il en soit ainsi, les deux points de vue sont constamment ou confondus ou substitués l'un à l'autre, de façon que la poli-

Digitized by Google

tique industrielle gêne l'analyse et que l'analyse ne conduit pas en sécurité à la politique industrielle.

En soi, d'ailleurs, la partie du travail qui nous intéresse proprement ici, celle qui concerne la situation de l'industrie, renferme des données intéressantes. La documentation est abondante, avec des chiffres, des tableaux, où la statistique est bien utilisée. La description de l'industrie, avec ses vues d'ensemble et ses discussions de détail, fournit beaucoup de renseignements et de conclusions à retenir. — L'auteur montre d'abord l'importance de cette industrie en Suisse, les dangers qui la menacent (concurrence étrangère, crises), les moyens de protection employés ou proposés (surtout coopératifs ou syndicaux). Puis il décrit les débuts de l'industrie, son développement, son organisation actuelle (producteurs, vendeurs-patrons, courtiers); plus particulièrement les formes de l'industrie, à domicile ou en fabrique; enfin les institutions qui se proposent actuellement le relèvement de l'industrie (coopératives, associations ouvrières). Une troisième partie expose spécialement les manifestations de l'activité du *Zentral-Verband der Stickerei-Industrie* : les mesures prises par lui sont analysées et discutées. Une quatrième et dernière partie indique ce qui a été fait depuis la chute et la reconstitution du *Verband* (1893), et termine par l'énoncé des principes qui, selon l'auteur, devraient inspirer la politique industrielle d'une semblable association.

POPE (Jesse Eliphalet). — **The clothing industry in New York.** University of Missouri Studies. Social science series. Vol. I. Publ. by the University of Missouri, Sept. 1905, p. XX-339 in-8°.

Cet ouvrage est divisé en deux parties par la date de 1880, qui, d'après l'auteur, marque dans l'industrie des transformations profondes. La première partie décrit les origines, le système de production employé avant 1880 (fabricants en gros, travail à la fabrique ou à domicile), la division du travail alors usitée, les salaires, la durée du travail et l'hygiène. La deuxième partie montre d'abord comment s'est renouvelé le personnel ouvrier; décrit et explique le développement du travail à domicile, les variations de la division du travail; étudie le mouvement des salaires et indique les causes qui ont pu le déterminer; expose les systèmes de paiement du

Digitized by Google

salaire (aux pièces, au temps, à la tâche — combinaison des deux premiers systèmes), les conditions d'emploi (durée du travail, hygiène), les revenus et les dépenses des ouvriers, les mesures de réglementation prises par l'État, les travailleurs (label), les consommateurs (ligues); analyse l'œuvre des trade unions; décrit le sweating system ; enfin conclut sur les causes du développement de l'industrie du vêtement à New York et sur l'état actuel de ce développement.

Toute cette matière repose sur une bonne documentation : taux de salaires, résolutions syndicales sont recueillis et utilisés avec soin ; très précise a été l'observation des faits, notamment sur le salaire relatif, les déplacements de la main d'œuvre, la division du travail. Et pourtant les conclusions attirent bien des réserves : c'est que la démonstration est souvent insuffisante. Par exemple, au chapitre premier, l'auteur attribue aux transformations des habitudes sociales, qui imposent à certaines catégories d'individus (intellectuels, employés, etc.) des vêtements propres à bon marché ou des uniformes, la substitution du commerce de confection à la friperie : cette causalité possible est seulement exposée, sans induction et même sans détermination ; d'évaluation et de mesure il n'est pas question. De même, pour la diminution de l'emploi des femmes dans l'industrie considérée, des « causes » sont indiquées, qui réellement sont des hypothèses plausibles, et non des causes scientifiquement valables, c'est-à-dire des rapports établis. De même encore les causes possibles du maintien des salaires ne sont point démontrées. Il est vrai qu'elles sont sans doute démontrables ; mais ailleurs l'auteur explique le sweating system comme un effet des forces cosmiques qui produisent des bouleversements dans l'emploi et l'adaptation du travail (p. 286); et ici la démonstration nécessairement échappe. Aussi n'est-il pas étonnant qu'en fin de compte les conclusions du chapitre terminal manquent de solidité : les faits auxquels elles se réfèrent sont intéressants, mais l'étude positive, méthodique et décisive de ces faits a trop souvent fait défaut pour leur assurer pleine valeur.

Ce qui remplace l'étude n'en tient pas lieu : c'est de l'a priori. Par exemple, la discussion des mesures réglementaires prises par les travailleurs et par les consommateurs (p. 284 sqq.) est une discussion théorique d'idées, non de faits; la discussion du label, notamment, est faite du point de vue du con-

Digitized by Google

sommateur-type. Les causes favorables ou défavorables au développement et à l'action des trade unions sont présupposées, non démontrées, et même parfois non démontrables. La description du sweating system conduit à une théorie des classes qui semble préalable à l'étude particulière. D'autre part l'a priori tient au subjectif : sur plusieurs points, l'auteur paraît de parti pris, contre les ligues de consommateurs, par exemple, pour le patronat contre les trade unions.

Néanmoins, sous les préventions, l'a priori, les conclusions même, on peut retrouver la matière utile des faits : mais quels sont ces faits ? De la critique qui précède il ne se peut pas qu'on ne retire l'impression que les faits eux-mêmes sont présentés dans une grande confusion. Le livre est ordonné, mais le sujet ne l'est point. Au chapitre II de la première partie, l'auteur traite des systèmes de production et d'emploi : il brouille, dans le détail même, et notamment dans son développement sur le rôle des intermédiaires ou tâcherons, deux séries de questions, les unes se rapportant au régime, et les autres à la forme de la production. Le chapitre correspondant de la deuxième partie (ch. II) présente le même défaut. Le chapitre VI traite du budget ouvrier et expose les détails mêmes de ce budget : le sujet du livre disparaît ici pour laisser place à une description de classe économique. Surtout le chapitre VIII, sur le sweating system, manifeste l'incertitude et l'indécision du dessein de l'auteur : des généralités sur le sweating, et, plus encore, sur la fabrique, sur la sous-entreprise, ne dissimulent pas des malentendus et des obscurités de fond, même des erreurs, qui proviennent de ce que les notions directrices ont manqué ou ont été confondues. De toutes ces observations il appert que l'auteur a composé une monographie d'industrie sans déterminer scientifiquement son objet propre et sans distinguer les questions qui lui ont paru se rapporter à l'industrie étudiée.

FRAHNE (CURT). — **Die Textilindustrie im Wirtschaftsleben Schlesiens.** Ihre wirtschaftlichen und technischen Grundlagen, historich-ökonomische Gestaltung und gegenwärtige Bedeutung. — Tübingen, Laupp, 1905, p. XII-273 in-8°.

De ce livre M. Frahne a voulu, ainsi qu'il le dit dans sa préface, faire un tout rassemblant des données et des matériaux

Digitized by Google

jusqu'ici dispersés et souvent difficiles à atteindre. Il a voulu replacer l'industrie textile dans la vie économique de la Silésie; il a été conduit par là, dit-il, à une étude historique et à une étude technique. Par son étendue, par sa complexité, parce qu'il a d'indéfini et d'illimité, un pareil objet cause une inquiétude que l'exécution justifie. La première partie du livre traite de la vie économique de la Silésie : c'est comme une préface de généralités à la monographie d'industrie. Mais à quoi tend cette préface ? comment attribuer une valeur scientifique, une valeur de fondement et d'explication, à cet ensemble composite à la connaissance duquel la présente monographie apporte justement un élément réputé nécessaire ? Territoire, population, plantations et composition des terrains, répartition de la propriété, faune, hydrographie, chemins de fer, économie, nombre des exploitations, des moteurs, répartition des industries et des travailleurs, production : telles sont les matières de l'ensemble. Est-il complet ? Non, car la vie économique de la province n'y est pas décrite, ou plutôt résumée, tout entière. Et pourtant de l'économie il déborde dans la géographie, la géologie, la botanique, sans qu'on puisse attribuer adjonctions ou limitations à autre chose qu'à l'arbitraire de l'auteur. Admettons toutefois qu'elles soient objectivement fondées : la juxtaposition de descriptions rapides, de tableaux sommaires ne donne pas de la vie économique une connaissance réelle ; parmi ces représentations fragmentaires, qui se refusent à la cohérence, le tout échappe sans se constituer. On ne saisit pas plus son unité que son rapport au sujet du livre. La IIe partie est plus consistante en même temps que mieux déterminée ; mais son utilité est aussi contestable. Elle traite de l'industrie textile en général : éléments, conditions, produits. C'est une sorte de résumé encyclopédique du textile : ne devrait-on pas supposer connues ces généralités ? car où se limiter ? où descendre, d'éléments en éléments ? La conception extensible du sujet n'a pu se fixer que par les préférences personnelles de l'auteur.

Les caractères de cette conception se retrouvent dans la documentation. Elle est abondante jusqu'à l'excès, riche et précieuse du reste, rassemblant les renseignements historiques, administratifs et statistiques, pleine d'indications précises, aboutissant sur quantité de points à une œuvre achevée d'histoire où on peut se référer et puiser, mais inégale et confuse. Inégale : trop de matières sont touchées, et trop diverses, pour qu'il ait pu en être autrement ; aussi y

Digitized by Google

a-t-il bien des endroits où les données sont incertaines, les sources peu sûres, les références de valeur médiocre ou de présentation négligée. Confuse : entre les documents économiques et ceux de nature différente il y a flottement; et, de plus, la personnalité de l'auteur intervient ici comme dans la détermination du sujet. C'est elle qui choisit entre les voies multiples ouvertes à la recherche, qu'elle pousse ou limite ; dès lors sont à craindre les décisions de sentiment et les préjugés doctrinaux, d'autant plus que l'auteur laisse paraître des préoccupations théoriques et même des dispositions combatives (not. p. 124).

Ces réserves faites, voyons la disposition de l'ouvrage. La première et la deuxième parties ont été analysées : il y en a deux autres, l'une de développement historique, et la dernière de description présente. L'histoire est faite successivement de l'industrie du lin, du coton, de la laine, de la soie. Dans chacune de ces subdivisions l'auteur suit les vicissitudes de l'industrie et expose les évènements dont elles ont pu dépendre. — Prenons pour exemple ce qui concerne la laine (p. 169-203). L'auteur remonte aux débuts de l'industrie, chez les Germains, dans l'économie domestique, la suit dans les couvents du haut moyen-âge, montre sa formation dans les temps modernes ; décrit la première technique, les conditions du travail, les corporations, le développement de l'industrie urbaine ; le rôle des marchands et leur contrôle corporatif de monopole (XIIIe et XIVe siècles) ; recherche les causes qui ont pu retarder les progrès industriels, situation politique, état des moyens de transport, faiblesse de la technique, dispersion des forces de travail, guerres, concurrence de l'Angleterre et de la Hollande ; expose la réglementation corporative, puis la libération des règlements à partir du XVIe siècle; montre la transition entre le métier corporatif et l'entreprise capitaliste, décrit l'industrie au XVIIIe siècle, puis au XIXe : progrès techniques, salaires, durée du travail, concentration locale, travail à domicile. Mais cette fin de la IIIe partie ne fait qu'introduire à la IVe : dans celle-ci, l'auteur, sans prétendre donner de l'état actuel une description complète et achevée, passe en revue la statistique des personnes employées et des établissements dans l'industrie textile et dans ses branches ; montre la situation de la petite industrie et de l'industrie à domicile, la répartition géographique; puis entre dans le détail des branches industrielles (lin, coton, laine, soie), et, pour cha-

Digitized by Google

cune, expose les faits concernant la localité, la technique, la production, les débouchés, l'organisation syndicale.

Ainsi ce sont là les parties qui rentrent dans le sujet précis de l'auteur, en son sens restreint; et pourtant on ne peut manquer d'être frappé de ce qu'elles ont, dans leur plan même, de complexe et d'indéfini. Le détail du livre confirme cette impression. Que vient faire la statistique des ouvriers soumis à l'assurance-accidents à la fin du paragraphe concernant le développement historique de l'industrie du coton (p. 168) ? Quel est le rapport entre la statistique des établissements et de la production et l'analyse de la réglementation corporative (p. 179), dans le paragraphe concernant l'histoire industrielle de la laine ? Pourquoi, dans ce même paragraphe, une description générale de l'industrie à domicile mêlée à la description particulière de la branche d'industrie considérée ? La succession ou la juxtaposition des données, souvent, ne s'explique point; l'ordre positif n'existe pas. Or, s'il en est ainsi, c'est essentiellement parce que les questions diverses abordées par l'auteur ne sont pas déterminées et distinguées : régime et forme d'industrie, technique et administration, condition ouvrière et organisation du marché, rien n'est réellement classé, objectivement défini pour la recherche et pour l'étude. Aussi ne s'étonnera-t-on point que cet ouvrage, riche et sûrement utile, ne soit pas en soi très instructif.

Qu'apporte-t-il, en effet, dans ses conclusions ? Rien que de très général et très vague. Il constate surtout le progrès de l'industrie, la production accrue et bien organisée ; mais des conclusions de science, des formulations de rapports et de lois font défaut. On saisit dans le détail la cause de cette lacune, ou plutôt de cette insuffisance générale : c'est la faiblesse des démonstrations. La conception du sujet a conduit l'auteur à accumuler dans son ouvrage les généralités : ces généralités, données en guise d'explications, ne sauraient valoir comme telles. La même conception l'a conduit à utiliser comme règles générales les conclusions particulières d'ouvrages de seconde main. Enfin nombre de démonstrations originales ne sont point concluantes : des corrélations sont attestées sans être prouvées ; des causes sont préjugées, encore que probables; d'autres sont alignées, sans détermination, sans démonstration réelle : telles les circonstances qui sont dites avoir agi sur le développement de l'industrie linière au début du XIXe siècle, ou sur le développement de l'industrie de la

Digitized by Google

laine au moyen-âge ; telles encore les mesures prises par Frédéric II au XVIIIe siècle, et qu'il était nécessaire d'expliquer, en établissant positivement leur valeur causale.

LEVY (HERMANN). — **Die Stahlindustrie der Vereinigten Staaten von Amerika** in ihren heutigen Produktions-und Absatz-Verhältnissen. Berlin, Springer, 1905, p. VIII-364 in-8°.

M. Levy s'était proposé d'étudier les progrès accomplis aux États-Unis par les industries qui ont pour but la production des objets fabriqués, terminés et achevés, cette question lui paraissant la plus grave de celles que comporte le « péril américain ». A l'épreuve, il reconnut que son projet était irréalisable, faute de temps et en raison de l'état et de la valeur des sources à utiliser. Il choisit alors comme objet d'étude une industrie déterminée, celle de l'acier, qui n'a pas encore inspiré de travaux sérieux, et il résolut de rechercher, sinon les lois, du moins les tendances auxquelles a obéi cette industrie dans son développement.

Comme le déclare M. Levy, une pareille recherche est difficile : l'utilisation scientifique des sources est délicate, laborieuse, parfois impossible. Pour être exposé aux moindres chances d'ignorance et d'erreur, il a poussé le plus loin possible son enquête sur place et sa documentation. Il en résulte que cette documentation est considérable et d'un grand prix. Des chiffres, des tableaux presque partout, des extraits de journaux spéciaux et de rapports, une exposition très dense, une analyse très déliée, beaucoup de matière, solide et variée : voilà sur quoi repose l'ouvrage, et ce qui lui assure de la valeur, indépendamment de tout jugement sur la méthode et les conclusions.

Si maintenant on en vient là, on doit d'abord reconnaître que l'ouvrage n'est pas un, mais triple, et que chacun des trois sujets qu'il traite doit être considéré à part. Outre la forme d'industrie dont le titre du livre semble promettre la description, et qu'il décrit en effet, il expose un régime d'industrie, celui du trust, et enfin il discute la question de l'économie de la production, de la rentabilité. Même la première question se subordonne à la seconde, qui tend à la troisième, laquelle paraît, à mesure qu'on avance, capitale et essentielle. Cette complexité de problèmes résulte de la nature des choses :

Digitized by Google

mais combien le livre, qui est fait pour les élucider, eût gagné en clarté, en vigueur, s'ils avaient été définis, si les termes en avaient été posés avec la détermination et la netteté désirables ! Dans le cours du livre, les différents points de vue auxquels se place l'auteur semblent flotter ; et les questions particulières n'attirent point tout l'intérêt et ne comportent point tout l'enseignement qu'eût valus une conception ordonnée, méthodique, vraiment une, malgré la pluralité des problèmes : questions des prix, des frais de production, de la politique industrielle du trust, des droits de douane, etc.

On a analysé plus haut la première de ces parts ; mais il y a lieu d'estimer ici, une fois pour toutes, la valeur générale des démonstrations de M. Levy. Elles portent la conséquence du défaut initial de la conception et du plan : de la confusion dans l'indication des phénomènes et de leurs causes présumées, dans la discussion, où l'énonciation des causes de différents degrés est constamment mêlée à l'exposition des faits ; d'autre part, étant donné la complexité des questions et la succession des points de vue, une certaine rapidité qui multiplie les hypothèses sans les conduire à une preuve suffisante. Néanmoins la matière du livre et la méthode de l'auteur sont assez bonnes pour réduire ces défauts au minimum : la plupart des démonstrations, non seulement sont intéressantes, mais sont solides, bien conduites, concluantes, justifiant les prévisions fondées sur elles. On pourra en faire état pour la théorie de la rentabilité, des trusts ou des formes d'industrie.

Quant à cette dernière question, la matière est la suivante. L'auteur expose d'abord les causes qui ont accrû la production du fer et de l'acier aux États-Unis : besoins nouveaux (de rails, navires, wagons, clous), industries nouvelles (fer-blanc, fil de fer, machines agricoles) ; ces besoins et ces industries dépendent surtout du développement agricole (machines, moyens de transport, boîtes pour les conserves, etc.). Puis il étudie la production des matières premières : gisements, transports, production de l'acier brut, procédés. Il passe ensuite à la fabrication des différents produits industriels : rails, matériel de construction, fil de fer, fer blanc. Enfin il termine en décrivant la situation actuelle : elle est caractérisée par la diminution de l'importation, que favorisent les richesses naturelles du pays et la substitution des machines aux travailleurs manuels. Contre cette exportation les pays européens pourront lutter par l'achèvement et le perfectionnement du

Digitized by Google

travail, qui dépendent de l'amélioration de la condition matérielle et intellectuelle des travailleurs.

La partie la plus importante de l'ouvrage, concerne, comme nous l'avons dit, la rentabilité de l'industrie de l'acier dans les États-Unis ; mais l'auteur ne marque pas assez la liaison de cette étude avec celle de la forme et du régime. A partir de la production du fer brut, il recherche les premières causes qui ont influé sur la diminution des frais et sur le rendement de l'industrie. Ce sont : 1° des découvertes de gisements de minerai ; 2° des diminutions volontaires et raisonnées des frais, soit techniques, soit économiques (par exemple, organisation des débouchés). Le progrès continue dans le même sens durant les vingt-cinq dernières années (p. 47 sqq.). D'abord, de nouveaux gisements sont encore découverts, dont la richesse augmente énormément la production ; surtout, de grandes améliorations techniques sont réalisées. Le remplacement du travail manuel par le machinisme a pour conséquence une très forte diminution de la part des salaires dans les frais de production ; et cette diminution est encore accrue par l'exploitation à ciel ouvert dans les nouveaux gisements. Les frais de transport sont aussi considérablement diminués par l'amélioration de la technique du chargement et du déchargement et par l'amélioration des transports eux-mêmes (construction de docks perfectionnés, de bateaux rapides).

Le principal phénomène qui agit sur les prix du fer et de l'acier, et par suite sur la rentabilité de l'industrie, c'est la demande de l'agriculture. De la prospérité de l'agriculture dépend donc la rentabilité de l'industrie. Toutefois, il faut considérer aussi l'influence des droits de douane, qui peuvent maintenir les prix en période de dépression économique, et. en temps de hausse, rendre rentables les entreprises les moins perfectionnées et sans combinaison ou fusion. En temps de crises, la rentabilité est soumise à trois conditions nécessaires : perfection technique, bonne situation commerciale, exploitation combinée (p. 119-140).

Quant aux industries de fabrication, en particulier, on constate que le mouvement de leur exportation dépend des richesses naturelles du sol et du remplacement du travail manuel par les machines. Les droits protecteurs ont servi à augmenter production et profits ; mais leur absence n'eût pas empêché le progrès industriel et la rentabilité. Pour l'avenir, la rentabilité paraît durable tant que dureront les richesses

Digitized by Google

du sol et la bonne technique qui emploie un grand nombre d'excellentes machines et un petit nombre d'ouvriers bien qualifiés.

WOLFF (HELLMUTH). — **Der Spessart. Sein Wirtschaftsleben.** — Aschaffenburg, V. d. Krebschen Buchhandlung, 1905, p. XI-482 in-8°.

Ce livre est le résultat d'un séjour d'étude de deux années dans le Spessart (boucle franconienne du Main, en Bavière). A son enquête l'auteur a adjoint de vastes lectures, d'où il n'a exclu rien de ce qui a été écrit sur le Spessart. Muni de cette double documentation, il s'est proposé de décrire l'« organisme économique » constitué par cette région géographique. — S'il y a réellement organisme économique, c'est ce que l'ouvrage doit apprendre; s'il existe entre le sol et l'économie ces rapports que l'auteur qualifie de logiques, c'est à l'ouvrage qu'il faut le demander : quoi qu'il en soit, l'auteur a voulu faire et a fait une monographie complète du Spessart, et ce dessein inquiète quant à la matière qu'il comporte et quant à la conception qu'il indique et aux difficultés de disposition auxquelles il pouvait se heurter. Voyons comment il a été réalisé.

La matière, c'est toute l'économie du Spessart : on n'y perçoit point de lacunes. La documentation présente le caractère de perfection qu'on pouvait attendre des intentions et du travail de l'auteur. Le nombre, le détail, l'intérêt des renseignements fournis atteint le plus haut point concevable. L'enquête sur le Spessart a été poussée en tous sens dans l'espace et dans le temps, et les données recueillies répondent en quantité et en valeur à l'étendue de la recherche. En particulier, ce qui concerne les industries du Spessart est d'une grande précision et d'un grand prix. Il y a donc dans ce livre un amas de matériaux très utiles, indépendamment de toute élaboration scientifique.

Or cette élaboration est justement ce qui laisse à désirer. Toute l'économie du Spessart est dans cette monographie : mais d'abord il s'y ajoute bien des parties qui ne sont point économiques; en second lieu l'économie et le reste se trouvent traités avec beaucoup de confusion. On va voir comment la matière économique, et, plus particulièrement, les données se rapportant aux formes de production, par lesquelles l'ouvrage nous intéresse ici, sont réparties dans le plan.

Digitized by Google

L'auteur ne paraît pas avoir conçu toute la difficulté et aussi toute la portée d'un plan scientifique. Le Spessart étant une région forestière, agricole et industrielle, il a réparti dans ces trois subdivisions, forêts, agriculture, industrie, la matière de son livre, économique ou autre. Pour les forêts, il commence par l'histoire des domaines, expose la situation, le climat, la nature du sol, la végétation, les espèces de bois, les modes d'exploitation ; et là, abordant enfin l'économie, il montre comment les différences de l'exploitation dépendent de la qualité de la propriété ; puis il décrit la répartition de la propriété, mais constamment il mêle la technique et l'administration à l'économie ; et, dans sa préoccupation des mesures de détail et avec son souci de tout dire, l'explication proprement économique lui échappe. Le reste du livre, qui concerne l'agriculture et l'industrie, est encore plus mal distribué : il est découpé en trois périodes, purement historiques ou administratives, avant, pendant et après le gouvernement de Dalberg, et, dans chacune de ces périodes, l'agriculture et l'industrie sont uniformément rapprochées et traitées l'une après l'autre. D'ailleurs, le détail présente généralement le même désordre, ou le même défaut d'ordre positif. Peuplement, disposition des terrains, formes d'exploitation agricole, types de cultures et de villages agricoles, exploitations industrielles annexes, verreries, forges, nombre des ouvriers occupés, salaires, salines, mines : tel est le résumé de la première période, le tout mêlé de digressions, de revues et d'anticipations, de réflexions et de variétés. Et il en est ainsi pour les deux autres périodes, traitées de la même manière énumérative.

Mais ce qu'il y a de pire, dans un semblable plan, ce n'est pas la confusion de la matière et des sujets, c'est la confusion des questions. A chaque instant, on verse de l'économie dans la morale ou dans l'administration. Et pour ce qui est de l'économie elle-même, on touche successivement à la production et à la répartition de la propriété, à la division et à la situation des classes économiques. La monographie du Spessart comportait-elle toutes ces questions ? demandait-elle qu'elles fussent posées, étudiées ? Soit ; mais à la condition d'être classées, et à la condition aussi que l'auteur se préoccupât d'établir leur rapport dans les faits et de montrer les relations existant entre les phénomènes qui se rapportent à l'une ou à l'autre. C'est ce qui a manqué.

Digitized by Google

Parmi ces questions, il en est toutefois qui se présentent avec un développement plus systématique, sans doute parce que la réalité les offrait à l'auteur à un degré supérieur de détermination ; ce sont celles qui se rattachent à la forme de la production industrielle. Dès le début de son livre, l'auteur est amené à distinguer les industries qui emploient des ouvriers qualifiés de fabrique, celles qui emploient des ouvriers non qualifiés venus de loin, enfin celles qui emploient des travailleurs à domicile (p. 20). Sur cette base morphologique il construit toute la dernière partie de son travail (p. 298 sqq.). Il décrit plusieurs zones d'industries différentes. — 1° Industrie de fabrique dans la ville et la contrée d'Aschaffenburg. L'industrie s'établit et se développe à la ville, où elle draine les travailleurs des villages voisins (statistique des ouvriers, salaires, habitation, alimentation). — 2° Industrie rurale. A. En fabrique : dans les localités trop éloignées d'Aschaffenburg pour permettre les allées et venues des ouvriers entre la ville et ces localités. On constate un rapport direct entre l'industrialisation du pays et l'augmentation de la population, et un rapport inverse entre le nombre moyen d'hectares d'exploitation agricole par famille. B. A domicile : disséminée, pour la broderie de perles (analyse du rôle des ouvriers, de l'entrepreneur, de l'intermédiaire, agent ou facteur) ; groupée, dans la région d'Aschaffenburg, pour la confection : l'auteur attribue la constitution et le développement de cette industrie à la surpopulation, à la surabondance de main d'œuvre rendue disponible par la cessation d'anciennes industries (filage, tissage), à la diminution des parts héréditaires du sol morcelé par les lois successorales (organisation du travail à domicile, répartition des ouvriers, salaires, régime de vie). — 3° Industrie de passage : les travailleurs des régions éloignées d'Aschaffenburg y viennent chercher des occupations saisonnières à la fabrique. — 4° Industries spéciales (surtout les grès).

A chacune de ces quatre subdivisions économiques correspond une subdivision géographique bien déterminée. Il apparaît même que c'est la considération des caractères géographiques qui a inspiré à l'auteur sa recherche des caractères économiques : c'est pour cette recherche une cause d'insuffisance et d'erreur. On ne trouve pas le principe économique de la classification des industries faite par l'auteur : cette classification est tantôt régionale, tantôt morphologique ; et quant

Digitized by Google

aux deux dernières catégories, elles ne relèvent d'aucune conception systématique. Et pourtant la documentation sérieuse, l'enquête prévoyante de l'auteur le conduisent, malgré la confusion des données et des notions, à des conclusions économiques intéressantes, positives et fermes. Il y a réellement une différenciation économique des régions du Spessart que l'étude a distinguées; cette différenciation dépend de la rentabilité du travail; là où une forme d'industrie cesse d'être rentable (en fabrique, par exemple), une autre commence (à domicile); le déplacement initial de la main d'œuvre dépend de la rentabilité foncière (des parcelles agricoles) : le travail qu'elle laisse disponible cherche un emploi industriel. Il eût été du plus grand intérêt et de la plus grande utilité de pouvoir suivre jusqu'à ces conclusions une démonstration méthodique qui les eût préparées.

Note sur la morphologie économique et les monographies d'industrie.

On mesure par les analyses qui précèdent l'importance et la valeur du travail consacré aux formes de la production et aux questions connexes. Parmi les sujets de l'économie, c'est un de ceux qui attirent le plus l'attention des travailleurs. De cet empressement résulte un labeur utile, qui fournit à la science une quantité de matériaux considérable et une collection d'expériences. Mais d'autre part il est manifeste que les conclusions de ces travaux, leur valeur proprement scientifique, leur contingent d'acquisitions positives ne sont pas en rapport avec leur nombre, leur étendue, leurs qualités d'information. On se propose dans ce qui suit de rechercher pour quelles raisons il en est ainsi et à quelles conditions il pourrait en être autrement.

1. — Une première cause de faiblesse, tout extérieure et superficielle, mais générale et constante, qui, en se renouvelant ou en se prolongeant, perpétue l'incertitude ou l'erreur, c'est la confusion des termes. Presque aucun des livres analysés ne possède de vocabulaire économique précis et défini. Dans le détail, passe encore; on peut l'attribuer à des négligences de rédaction; mais quand il s'agit de la dénomination de concepts généraux, de têtes de chapitre, de sujets d'étude,

Digitized by Google

la chose devient grave. Par exemple, un mot revient souvent, et un peu partout : c'est le mot « système ». Quand il est suivi d'une détermination, système d'exploitation, système industriel, le lecteur s'en tire aisément ; encore convient-il de remarquer que l'aisance est d'autant plus grande que la détermination est plus précise, et que, par exemple, système industriel peut prêter à des équivoques que ne permet guère système d'exploitation. Mais souvent toute espèce de détermination fait défaut : et alors la précision de définition, d'explication et de compréhension devient impossible. Le mot système est peut-être un mot commode; mais il importe de le réserver à l'ensemble des faits et des relations qui caractérisent un état économique, comme l'expression « système économique » se trouve employée ici même.

Privé de la fausse commodité de ce premier vocable, qu'on applique à des choses bien différentes, le travailleur sera forcé de chercher, pour les désigner, le mot convenable, le mot propre. Il ne se servira plus, arbitrairement ou capricieusement, de ces termes de « forme » et de « régime », que de bonnes définitions doivent fixer dans l'usage; il ne confondra plus « organisation » et « politique », la première étant l'expression du développement interne des institutions économiques, la seconde l'expression des mesures extérieures et concertées, souvent artificielles, qui s'y appliquent du dehors. Enfin, quand, des concepts généraux, il passera aux éléments les mieux élaborés des objets particuliers de la science, il utilisera les déterminations et les précisions que cette élaboration a permises; ainsi il ne se contentera pas de parler de division du travail, comme le fait M. Pope, mais il mettra à profit l'analyse et le vocabulaire délié que Bücher et son école ont employés pour l'étude des phénomènes divers qui se rapportent à la division du travail.

2. — Nous sommes conduit à rapprocher ici analyse et vocabulaire. En effet, l'un dépend de l'autre : les termes peuvent être bien définis quand les questions le sont elles-mêmes. Et d'abord, pour en revenir à ces questions de forme et de régime qui tiennent la principale place dans les ouvrages dont il s'agit, il est nécessaire de les distinguer et de les séparer en toute netteté. Continuellement, on l'a vu, les auteurs mêlent et confondent les deux séries de rapports, les rapports technologiques et morphologiques et les rapports

Digitized by Google

juridiques par lesquels une industrie peut être déterminée ; par suite continuellement le sujet se dérobe, et aussi l'explication. Une forme de production est décrite, par exemple la production en fabrique ou la production en manufacture disséminée ; on la suit, on cherche à en comprendre le développement, et brusquement on s'aperçoit que l'auteur a abandonné la morphologie pour l'étude des relations de droit qui existent entre le patron, le tâcheron et l'ouvrier. Comment, dès lors, saisir et délimiter l'objet de l'étude ? comment atteindre les causes en cette analyse mouvante ? La précision rigoureuse de semblables notions est d'autant plus nécessaire qu'elles sont encore très compréhensives, et que l'effort des travailleurs pourrait s'employer utilement à distinguer les notions secondaires qu'elles impliquent. D'autre part, ainsi qu'il a été indiqué ci-dessus (sect. III), les phénomènes de spécialisation, s'ils se lient aux formes de la production, toutefois, en tant qu'ils regardent la matière ou l'objet de la production, demandent à être mis à part, et rangés dans un groupement nouveau. Les industries auraient donc à être étudiées non seulement dans leur régime et leur forme, mais dans leur objet ou leur matière, c'est-à-dire d'après leur espèce même. Cette nouvelle distinction, conforme aux besoins de l'analyse, lui serait sans doute très profitable.

En attendant, il serait fâcheux d'introduire de la confusion dans les questions qui paraissent avoir acquis aujourd'hui leur détermination ; c'est pourtant ce qui arrive. Entre les phénomènes qui manifestent l'évolution des institutions et ceux qui manifestent les tendances et les volontés normatives et parfois arbitraires d'individus ou de groupements directeurs, entre l'organisation économique et la politique économique, la démarcation est dès à présent tracée : elle n'empêche pas les auteurs de s'égarer et de brouiller les questions et les recherches. On l'a vu surtout dans le livre de M. Steinmann. Cette erreur est particulièrement grave parce qu'elle expose à confondre le réel avec l'artificiel, le positif avec le conjectural. Elle empêche même l'attention de se porter sur les problèmes principaux, fondamentaux, que dissimule une couche parfois épaisse de mesures plus faciles à connaître et à replacer dans leur succession historique ; en tout cas, l'estimation exacte des rapports entre ces mesures et les institutions auxquelles elles s'appliquent risque de devenir impossible, faute de distinction et de clarté.

Digitized by Google

La clarté et la distinction sont aussi nécessaires dans les questions qui intéressent la production et la répartition. Il y a là deux séries de problèmes entre lesquelles le départ scientifique est fait, et qui sont en voie de bonne organisation pour le travail, la recherche et la connaissance : c'est compromettre cette organisation, c'est en compromettre les résultats que de confondre ce qui doit-être séparé. Sans doute les mêmes phénomènes économiques se présentent souvent avec deux faces, dont l'une regarde la production et l'autre la répartition ; les mêmes institutions sont à la fois des institutions de production et des institutions de répartition : mais si les fonctions sont différenciées, l'analyse doit les distinguer ; autrement les deux ordres de faits ne sont pas nettement connus en eux-mêmes, et leurs rapports ne sont pas élucidés par le rapprochement empirique de l'étude. Le livre de M. Pope illustre ce défaut : constamment il verse des questions de production, qui devaient constituer le sujet, dans les questions de répartition ; et cela sans préparation, sans explication, sans que le lecteur au moins puisse aviser aux distinctions nécessaires. Traitant de la forme et du régime de la production dans une industrie donnée, il en vient, comme tout naturellement, à traiter des modes de rémunération des employés, du salaire et de ses variations, et des revenus ouvriers, comme si l'étude, parce qu'il y a là une industrie et des individus qu'elle emploie, devait comporter nécessairement et uniment cette sorte de description circulaire où les objets se succèdent sans que réellement les problèmes soient posés. Dans le détail de l'exposition, l'absence de détermination méthodique cause une perpétuelle confusion.

3. — C'est ainsi que, dans les ouvrages dont on vient de s'occuper, à la confusion des termes et des questions s'ajoute une troisième sorte de confusion, celle des sujets. Mais ne tient-elle pas à la conception même de ces ouvrages, à la conception monographique, qui ordonne et distribue les recherches autour d'une industrie ou même d'une région industrielle ? et s'il en est ainsi, ne faut-il pas condamner cette conception, dont les effets sont dommageables pour la science ? La question est d'autant plus grave qu'une partie considérable de la production économique se fait sous la forme de ces monographies dont les travaux de MM. Stein-

Digitized by Google

mann, Pope, Frahne, Levy et Wolff nous offrent des types représentatifs.

Il est certain que les conditions du travail sont favorables au choix de cette forme, que souvent même elles l'imposent. La documentation, en matière économique, se présente généralement dans des cadres d'industrie ou dans des cadres régionaux. Les enquêtes se font aussi par industrie et par région. D'autre part, les travailleurs qui abordent des sujets d'économie ont le plus souvent besoin de connaissances techniques qui, pour être précises, doivent être limitées. Il arrive aussi que de purs techniciens, des hommes de pratique, consignent par écrit les résultats de leur expérience. Il est impossible de fermer à la science économique toutes ces voies d'accès de matériaux utiles ou utilisables, de tarir ces sources qu'on peut songer à améliorer, mais non à remplacer, du moins actuellement. L'objet de ces monographies d'industrie se présente avec une simplicité telle qu'elles peuvent solliciter la recherche et retenir un travail appliqué et consciencieux. Elles exigent moins de maîtrise que de soin, moins de vigueur dogmatique que de qualités dans l'information et dans la direction du travail. Elles peuvent se prêter commodément à l'organisation de l'étude économique, à sa distribution entre les travailleurs. De là leur incontestable utilité. On a vu cette utilité apparaître dans la critique même des ouvrages imparfaits qui ont été analysés plus haut; leurs défauts l'ont amoindrie, mais ne l'ont pas anéantie. N'est-il pas possible de concevoir des monographies qui, en évitant la confusion dans les termes, éviteraient aussi toute confusion dans les idées, dans les questions, dans les sujets traités, qui, sans cesser d'être complètes, offriraient à la science économique une matière scientifiquement élaborée ?

4. — La première condition, c'est que cette matière elle-même soit vraiment, strictement économique. Or il n'en est presque jamais ainsi. A la masse souvent considérable d'objets, de questions et de problèmes qu'une monographie d'industrie emporte avec elle s'adjoignent d'ordinaire des hors-d'œuvre qui ne font que compliquer et embarrasser l'exposition. Tantôt la description économique se double d'une description technologique, comme dans l'ouvrage de M. Frahne; et la position des problèmes économiques est retardée, gênée, parfois obscurcie d'autant. Car s'il est évident que l'économie

Digitized by Google

fait état de considérations technologiques, il ne l'est pas moins que l'économie est autre chose que la technologie, et qu'en matière de recherche économique le terrain tout entier doit être réservé à l'économie. Tantôt, et c'est un cas plus fréquent encore, la description économique cède la place au pur récit historique, dans lequel sont confondus des éléments de toute sorte, biographiques, administratifs, politiques, au gré de la chronologie. Il échappe aux auteurs que l'histoire ne saurait être qu'un procédé de recherche, comportant des règles propres d'investigation et de critique, et que son rôle se borne à fournir des matériaux de bonne qualité pour une élaboration scientifique relevant d'une discipline spéciale. Tantôt enfin à la description économique s'ajoutent, sur tous les points où l'économie touche à des données géographiques, géologiques, botaniques, etc., des développements accessoires se rapportant aux sciences diverses auxquelles reviennent ces données; et l'étude économique perd alors peu à peu son caractère, son sens et sa portée pour se fondre dans une œuvre indistincte où les limitations sont purement arbitraires. Il est nécessaire que les monographies d'industrie soient soustraites à ces causes de confusion et d'erreur et débarrassées de toute matière qui ne serait pas économique.

Mais, dans l'économie elle-même, de nouvelles distinctions s'imposent. Les ouvrages que nous avons analysés nous ont paru pécher tantôt par un excès de généralité, comme celui de M. Frahne, tantôt par un excès de particularité, comme celui de M. Wolff. Dans le premier cas, la monographie repose sur un fond préalable de considérations, de définitions, de résumés inutiles ou même dangereux comme des préjugés; dans le second cas, elle s'attarde à des curiosités locales ou individuelles, négligeables pour une étude positive. Les auteurs ont le tort de croire que leur œuvre serait incomplète si elle manquait d'un piédestal disproportionné, ou si elle rejetait ces détails que la documentation ramasse, mais que la science n'utilise point. Les données les plus menues sont utiles à condition qu'elles puissent prendre place dans les démonstrations scientifiques, et les généralités sont admissibles, elles sont même désirables et nécessaires, quand elles résultent de ces démonstrations bien conduites au cours de la monographie.

Or, ces démonstrations ne sont possibles qu'à de certaines conditions auxquelles les ouvrages analysés ne nous ont point

Digitized by Google

paru satisfaire pleinement. La première condition, c'est d'éviter tout ce qui est de pure actualité. L'attention s'y porte aisément, comme souvent la réclame et parfois le scandale : mauvaise préparation pour une étude scientifique. La connaissance positive est difficile en ces matières qui touchent aux préoccupations du jour. Or, et c'est la seconde condition, toutes préoccupations subjectives, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet, doivent être bannies et refoulées : elles apportent avec elles, non seulement des causes sentimentales d'erreur, mais des causes intellectuelles de confusion. Enfin, s'il est bon qu'une monographie ait un sujet bien défini, il est dangereux que ce sujet soit compris dans une période trop courte, dans laquelle les expériences sont trop rares, les séries de phénomènes trop brèves pour que l'observation soit féconde et les conclusions importantes. On a vu plus haut tout ce que nos auteurs ont perdu à l'inobservation de ces règles d'une économie scientifique.

5. — Comment donc, en les observant, une économie scientifique pourra-t-elle être réalisée dans des monographies d'industrie ? Nous avons dit plus haut pour quelles raisons ces monographies nous paraissent légitimes et utiles : il s'agit maintenant d'indiquer les meilleurs moyens de leur adaptation aux besoins de la science.

En premier lieu, la classification. Il est admissible que les monographies rassemblent toute la matière utilisable sur une industrie donnée, ou sur une branche de cette industrie, ou sur un groupe d'industries ; mais que cette matière soit classée, qu'elle soit répartie dans les cadres d'une économie positive. Cela ne veut pas dire qu'un dogmatisme rigide pèsera sur l'enquête et sur l'observation des phénomènes ; cela veut dire que les travailleurs disposeront les résultats de leurs recherches selon les lignes claires et précises du plan méthodique qui s'élabore, se remplit et se perfectionne par l'effort des théoriciens et au contact des faits, à l'épreuve du travail lui-même. Ayant conçu ce plan, dans son ensemble, dans ses détails et dans ses rapports, les travailleurs ne feront plus de l'histoire, ou des histoires ; sociologiquement, ils traiteront des questions.

Nous avons été frappé de ce fait que, tout en se rapportant principalement à certaines formes de production, et en fournissant sur ces formes quantité de renseignements, les livres

Digitized by Google

analysés plus haut n'en présentaient point une étude sociologique, ni même une étude méthodique, ni une étude complète; et qu'il en était de même pour les sujets connexes, ou accessoires, ou même adventices, qui sont réunis au sujet principal. C'est qu'en réalité tous ces sujets sont abordés confusément au cours d'une étude qui ne les a pas définis au préalable; les sujets sont abordés sans que les questions soient traitées, sans que les auteurs aient eu l'intention de les traiter. La recherche et l'élaboration économiques se font en quelque sorte empiriquement, au hasard de la rencontre : on ne sent pas la volonté directrice de l'économiste qui connaît les questions, ce qu'elles impliquent, ce qu'elles demandent, les obscurités qu'elles présentent, les explications qu'elles réclament, et qui porte où il est néessaire l'effort de l'investigation et de la démonstration. On pourrait devenir assez rapidement historien de l'économie, si toutefois cette tâche pouvait se suffire à elle-même, et n'était pas seulement la préparation de la tâche proprement scientifique; mais on ne s'improvise pas économiste : une éducation, une formation préalable est nécessaire pour employer au profit et au progrès de la science le labeur d'enquête et de documentation. Encore faut-il ajouter que cette formation doit-être très positive et méthodique.

6. — Dans l'exécution, c'est précisément la méthode qui nous a paru presque toujours absente ou incomplète ou défectueuse. Aucun des ouvrages que nous avons analysés ne présente, non seulement l'élaboration, mais la recherche de faits disposés pour une étude sociologique. C'est pourtant là qu'il faudrait tendre; ce devrait être le but de l'investigation historique ou de l'enquête bien conduite. Mais la plupart du temps nous avons des enquêtes ou des histoires sans profit, sans acquisition de matériaux ordonnés et préparés. L'œuvre accomplie est toute provisoire; elle semble attendre qu'un économiste survienne pour choisir dans l'exposition les éléments de son travail spécial. C'est là une conception fâcheuse et dangereuse de la production scientifique. Il est nécessaire que, dès les premiers pas de sa documentation, le travailleur songe à la constitution des séries de faits, des séries de chiffres qui permettront, à leur tour, la recherche des causes.

En effet l'établissement de relations causales est l'objet véritable des travaux dont nous nous occupons. Ils valent dans la

Digitized by Google

mesure où ces relations sont démontrées ou étudiées : faute d'une semblable démonstration ou d'une semblable étude, ils demeurent travaux de pure érudition, ou d'histoire, ou de curiosité. On a vu plus haut tout ce qu'y ont perdu des ouvrages faits avec soin et très richement documentés. La faiblesse d'une bonne partie de leurs conclusions vient de là; généralement ils n'emportent point de conviction scientifiquement fondée. Au contraire, on peut estimer quelle serait la force des conclusions de travaux qui joindraient à une aussi bonne qualité de la matière la vigueur et la sûreté de la méthode scientifique. D'abord les sujets monographiques seraient réellement épuisés; les conclusions particulières seraient définitivement acquises. Puis, et surtout, des éléments solides seraient obtenus pour une connaissance générale des phénomènes et des fonctions de l'économie ; morceau par morceau, la science serait faite. En ce qui concerne les formes de la production, pour lesquelles nous avons noté l'importance brute du travail économique, malheureusement mal dirigé, quelques séries de bonnes monographies, de bons livres conduiraient à l'élaboration d'une théorie positive.

AFTALION (Albert). — **Le développement de la fabrique et le travail à domicile dans les industries de l'habillement.** Paris, Larose et Tenin, 1906, 313 p. in-18.

Dans les industries de l'habillement, au dix-neuvième siècle, l'évolution s'est manifestée dans le sens d'un développement de la production en fabrique : telle est la proposition que cet ouvrage a pour objet de démontrer. L'auteur décrit d'abord l'évolution qu'il a constatée : recul de la petite industrie et du travail sur mesure devant les progrès de la production en grand et de la confection ; puis développement de l'industrie à domicile; enfin progrès récents de la fabrique. L'étude est faite ensuite spécialement pour la bonneterie (bonneterie de l'Aube, bonneterie de soie dans le midi, bonneterie de laine dans le Nord et la Somme), l'industrie de la chaussure, l'industrie du vêtement, la lingerie; chacun de ces chapitres se termine par une brève revue de la situation de la fabrique à l'étranger. Dans une deuxième partie, l'auteur délimite les domaines respectifs de la fabrique et de l'industrie à domicile : la fabrique accapare la production des marchandises de qualité moyenne, et, du moins au début, se borne au gros travail; parfois se

Digitized by Google

constituent aussi des types d'exploitation mixte qui combinent les deux formes de production en les associant. Dans une troisième partie, l'auteur détermine les facteurs de l'évolution décrite, en tant surtout, semble-t-il, que ces facteurs peuvent en expliquer et faire prévoir la suite. Contre la fabrique se présentent les frais et les salaires relativement plus élevés, la réglementation du travail dont le travail à domicile est indemne, les fluctuations de la mode et de la demande, la difficulté de la direction : mais elle a pour elle l'augmentation des besoins, la régularité des livraisons, les qualités de la surveillance, les avantages de la division du travail et du machinisme. Enfin, dans une quatrième partie, l'auteur montre les conséquences sociales du développement de la fabrique, en tant qu'elles intéressent la condition ouvrière ; il fait voir que la fabrique tend au relèvement des salaires, à la suppression ou à la diminution du chômage, à l'amélioration des conditions du travail par la réduction de la durée et l'application des mesures d'hygiène. Les conclusions indiquent la probabilité de la résistance de l'industrie à domicile en même temps que des progrès de la fabrique; elles appellent une législation conforme à l'évolution et favorable à la fabrique, mais sans restriction absolue de l'industrie à domicile.

On voit, à ces conclusions, les préoccupations pratiques, d'ailleurs nullement dissimulées, de l'auteur; on aperçoit aussi l'indécision de sa pensée. L'ouvrage est clair, conçu avec beaucoup d'intérêt, exécuté avec soin, après une enquête étendue et une bonne documentation : mais où tend-il, et à quelles décisions réglementaires conduit-il, ou à quelle politique sociale nettement définie ? On ne le voit pas. La description du présent est pourtant exacte, poussée dans le détail ; mais l'examen de l'évolution est-il satisfaisant, est-il explicatif ? On ne peut l'affirmer : les causes ne sont point démontrées, et même les conditions ne sont point toujours mises en lumière. De là sans doute l'incertitude finale. D'ailleurs, elle n'enlève point à l'ouvrage sa valeur propre de monographie et contribution utile à l'étude de la fabrique.

RIESSER. — **Zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Grossbanken** mit besonderer Rücksicht auf die Konzentrationsbestrebungen. 2e Aufl. — Iena, Fischer, 1906, XII-325 p., in-8°.

Digitized by Google

JEIDELS (Otto). — **Das Verhæltnis der deutschen Grossbanken zur Industrie** mit besonderer Berücksichtigung der Eisenindustrie. Staats- u. sozialwiss. Forschungen hgg. v. Schmoller u. Sering. B. XXIV. H. 2. — Leipzig, Duncker u. Humblot, 1905, XII-271 p., in-8°.

C'est un sujet intéressant et important que celui de ces deux livres. Le développement des grandes banques est un des faits les plus considérables de l'économie contemporaine ; il sollicite l'explication sociologique, surtout si l'on y joint la recherche et l'étude des rapports qu'il présente avec d'autres faits tels que le développement industriel et la concentration capitaliste. Il semble que ces rapports peuvent élucider avec précision des causalités qu'on suppose et qu'on affirme souvent avec une grande généralité entre les phénomènes de l'économie industrielle et financière. Mais si l'intérêt sociologique du sujet est manifeste, sa difficulté ne l'est pas moins. D'abord il se renferme dans des périodes modernes fort limitées, et par suite peu favorables à l'expérimentation scientifique. Puis la documentation, pour tout ce qui touche le développement des entreprises industrielles et, plus encore, des grandes sociétés anonymes de la banque, est souvent des plus malaisées : les sources se dérobent ou sont pleines de dissimulations ou de mensonges intéressés. Enfin, des faits tels que l'évolution industrielle ou l'évolution financière sont d'une ampleur et d'une complexité si grandes qu'ils se prêtent mal à l'examen scientifique : il faut y apporter des déterminations, des distinctions et des choix qui comportent des difficultés nouvelles et ne peuvent être faits qu'avec beaucoup de précaution.

De ces difficultés diverses l'un de nos deux auteurs a mieux triomphé que l'autre. M. Riesser s'est un peu égaré dans les généralités inutiles, dans les historiques non indispensables, dans les résumés brefs et secs de renseignements hétérogènes. M. Jeidels, au contraire, a strictement défini son sujet ; il l'a limité à certaines industries ; et encore, dans ces conditions, l'a abordé avec un souci constant des précisions et des sûretés méthodiques. Si l'un des deux ouvrages est supérieur à l'autre, c'est surtout en raison de ces différences de conception et de direction.

Le livre de M. Riesser, dont la première édition a été publiée en 1905, est un recueil de dix conférences, qu'il a

Digitized by Google

remaniées et augmentées dans sa seconde édition. Après une introduction, où il expose le rôle de la banque dans la vie économique, M. Riesser décrit la situation économique de l'Allemagne au moment de la fondation des premières banques importantes vers 1850 et fait l'histoire des banques de la première époque, jusqu'en 1870. Il procède de même pour la période qui s'étend de 1870 à 1905. Ensuite il décrit le mouvement de concentration dans les banques durant la même période ; en indique les causes générales et particulières (développement du crédit, émissions urbaines, complication de la technique) ; passe en revue les facteurs qui ont contribué à étendre et accélérer la concentration (constitution de cartels, crise de 1900, fondation de l'*United States Steel corporation*, du syndicat de l'acier à Düsseldorf) ; décrit les voies et les formes de la concentration, soit locale, soit nationale (voie directe, par augmentation de capitaux, fusions d'affaires ou de banques, création de filiales ou de rapports durables pour l'intérêt commun ; voie indirecte, par création de commandites, filiales, agences, caisses de dépôts). Puis l'auteur examine très rapidement l'influence de la concentration des banques sur celle de l'industrie ; il conclut que la concentration de l'industrie est due à des causes intrinsèques, techniques et économiques, et qu'en général la concentration des banques n'a pas eu sur elle d'effet, tout au moins d'effet déterminant, l'initiative du mouvement étant partie de l'industrie. Enfin l'ouvrage se termine par un résumé de la situation créée par la concentration, par une revue de ses avantages et de ses dangers, par une estimation de l'avenir.

On peut juger, par cette seule analyse, de ce qu'il y a d'insuffisant dans les démonstrations de M. Riesser : la recherche, l'évaluation et l'explication des causes manquent de rigueur et de solidité. Les causes sont généralement jetées dans l'exposition ou distribuées d'une manière un peu scolastique, non développées, non induites. L'action causale réelle échappe ; l'étude reste superficielle, elle ne dépasse point les probabilités. C'est d'autant plus regrettable que l'ouvrage représente un grand labeur, qu'il renferme une quantité de renseignements, de données, de descriptions particulières, sur lesquelles auraient pu s'établir des conclusions positives de bonne qualité.

Le travail de M. Jeidels vaut davantage. Les conclusions, précises, découlent de démonstrations serrées, qui utilisent

Digitized by Google

directement, et de près, les chiffres et les tableaux et toute la documentation bien classée. L'investigation et l'exposition paraissent conduites par les termes mêmes des problèmes que l'auteur s'est posés avec lucidité ; on l'observe notamment dans le chapitre où il étudie l'influence des banques sur le développement de l'industrie, sujet de première importance et de portée sociologique, que nous avons vu sacrifié par M. Riesser. Les causes économiques décrites et interprétées par M. Jeidels offrent un sens précis et positif. D'ailleurs quelques réserves sont à faire. La démonstration présente assez souvent une forme purement logique ; les explications techniques ne se résolvent pas toujours en facteurs sociologiques et restent parfois comme extérieures au sujet ; il arrive que des accumulations de faits ne conduisent pas à des conclusions décisives, que des questions sont posées sans indication de solution, que le raisonnement est tendu, massif, obscur. A ces réserves près, le livre est bon et utile.

Il commence par la description du fonctionnement des banques industrielles. Deux faits principaux apparaissent : tendance des banques à rassembler et grouper toutes les affaires d'une même entreprise industrielle ; en conséquence, liaison de plus en plus étroite de la banque et de l'industrie, et, dans cette union, supériorité des grandes banques, qui, en raison de leur puissance capitaliste, concentrent et accaparent toutes les affaires industrielles. Ensuite est exposé le développement de ces grandes banques (classement des faits et des procédés de développement). Puis l'auteur montre comment se sont établis les rapports des grandes banques avec l'industrie, et comment s'est accomplie la conquête de l'industrie par ces banques : participation directe et contribution à la constitution du capital-actions, comptes courants et crédit, émissions (rôle du consortium), participation à l'administration des entreprises. Enfin vient l'étude de l'influence des banques sur le développement de l'industrie. L'auteur montre la difficulté de la question : le phénomène est récent, et, en raison des tendances diverses des banquiers, on n'y voit pas encore bien clair. Deux questions se posent : 1° les banques exercent-elles une influence sur les progrès de la concentration dans l'industrie ? 2° ont-elles l'initiative ou suivent-elles les tendances industrielles ? Ces deux questions sont étudiées en ce qui concernent les entreprises isolées, les groupements industriels, l'ensemble de l'industrie. La conclusion est que

Digitized by Google

les banques suivent le mouvement industriel en encourageant la concentration qui paraît leur être favorable ; les ententes auxquelles elles sont amenées sont conduites par les combinaisons industrielles, au lieu que chacune des banques poursuive une clientèle particulière; elles sont subalternisées par la direction industrielle; elles accentuent la concentration des industries les plus concentrées et les plus développées.

DEPITRE (Ed.). — **Le mouvement de concentration dans les banques allemandes.** Paris, Rousseau, 1905, 260 p., in-8° (travail utile).

EPHRAIM (H.). — **Organisation und Betrieb einer Tuchfabrik.** *Zeitsch. f. d. ges. Staatsw.*, 1905, 4. H., p. 593-664. (Étude technique et de détail ; l'auteur insiste sur le rôle et l'importance de la direction patronale).

GOTHEIN (Eberhard). — **Die Konzentration in Kohlenbergbau und das preussische Berggesetz.** *Archiv f. Sozialwissenschaft*, 21. B., 1905, 2. H. (Historique et étude de la législation).

SANCKE (A.). — **Hat neuerdings der Grossbetrieb auf Kosten des Kleinbetriebes in der deutschen Industrie zugenommen.** *Jhbb. f. Nationalök. u. Stat.*, Febr., 1906, p. 212-23 (Documenté.)

PRINGSHEIM (Otto). — **Neuere Literatur über Gross- und Kleinbetrieb in der Landwirtschaft.** *Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpol.*, XXI, 1, p. 266-74. (Revue critique utile et intéressante.)

SIEVERS (Georg). — **Fabrik und Handwerk.** Handelskammern und Handwerkskammern. Betrachtungen aus der Praxis. *Schmoller's Jhb.*, 1906, 2, p. 255-74.

KULISCHER (Josef). — **Die Ursachen des Uebergangs von der Handarbeit zur maschinellen Betriebsweise** um die Wende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *Schmoller's Jhb.*, 1906, 2, p. 31-80 (Intéressant.)

VI. — VALEUR, PRIX, MONNAIE

Par M. F. Simiand

Questions monétaires contemporaines, par MM. Paul ALGLAVE, Lucien BROCARD, Paul CAHEN, Édouard DOL-

Digitized by Google

LÉANS, EMMANUEL FOCHIER, RENÉ LAFARGE, JACQUES LYON, CHRISTIAN PAULTRE, LÉON POLIER, BARTHÉLEMY RAYNAUD. Préface par MM. P. Cauwès, A. Souchon, M. Bourguin. Paris, Larose et Tenin, 1905, XII-852 p. in-8°.

Ce volumineux ouvrage réunit un ensemble d'études faites par un groupe de jeunes économistes (dont plusieurs déjà sont auteurs de travaux notés) travaillant auprès des professeurs Cauwès, Souchon et Bourguin. La première, intitulée un peu largement *La monnaie et les prix*, et qui a pour auteur M. Dolléans, est surtout négative : se proposant de rechercher si l'on peut mesurer les variations de la valeur de la monnaie à l'aide des variations de prix, et si, en second lieu, on peut découvrir au moyen de ces données de fait les causes des variations du pouvoir d'achat de la monnaie, l'auteur énumère les travaux ou documents qu'il connaît sur chacune de ces questions, et indique les difficultés théoriques et pratiques rencontrées par la recherche expérimentale en ces matières. Mais, de ce qu'une étude est difficile, il ne s'ensuit pas qu'elle ne doive ni ne puisse pas être faite ; de ce qu'elle exige beaucoup de critique, beaucoup de prudence, beaucoup d'ingéniosité, dans le choix et dans l'emploi des données et surtout dans l'interprétation des faits ressortant de ces données, on ne se trouve pas en droit, — si vraiment la méthode positive seule peut aboutir en cette matière et si la méthode apriorique elle-même y sent le besoin de recourir à une « vérification » de fait qui est une véritable expérimentation, — de renoncer à cette étude avant d'y avoir mis toute cette critique, cette prudence, cette ingéniosité qui sont nécessaires. Il ne semble pas que l'essai de M. Dolléans ait atteint, à ces divers égards, les limites du possible, ni même qu'il ait tenté de le faire ; et à vrai dire une telle entreprise dépassait de beaucoup le cadre et sans doute aussi le temps donnés à ce travail ; mais alors il eût peut-être mieux valu ne pas l'aborder ou en limiter plus modestement l'objet, que de faire en ce sujet capital œuvre hâtive et inégale au dessein indiqué. Nous ne reprendrons pas ici en détail tous les points où il nous semble que l'auteur conclut trop vite à l'impossibilité de conclure. Notons seulement que, sur un certain nombre de points essentiels, sa critique de l'utilisation possible de certaines données porte sur la valeur *absolue* de ces données ; mais cela ne suffit pas ; car, si les données d'une série, toutes

Digitized by Google

inexactes, sont toutefois toutes inexactes de la même façon, c'est-à-dire si leur valeur relativement aux faits que l'on veut atteindre par elles est constante, leur série en tant que série est l'exacte expression de la série réelle des faits : or, il semble justement que ce soit souvent le cas ici et que, par conséquent, l'étude expérimentale soit possible au moyen des données prises en série et en valeur relative par rapport à elles-mêmes ; en tout cas, avant de conclure négativement, il eût fallu discuter aussi cette valeur relative[1].

Plus limitées, mais plus positives et avec plus de résultats à retenir sont à notre avis les deux études qui suivent, l'une sur la *Production de l'or*, par M. Lucien Brocard, l'autre sur la *Production de l'argent*, par M. Léon Polier. Principaux centres de production, technologie (développée surtout dans l'étude de M. Polier, mais cela se justifie par l'influence que les changements survenus dans les procédés de traitement des minerais argentifères ou partiellement argentifères ont eue sur l'évolution économique de cette production), statistique de la production globale et par régions (M. Polier notamment s'est heurté à d'assez grandes difficultés en entreprenant de déterminer la part de l'argent produit à titre de sous produit, c'est-à-dire accessoirement à une production d'autres métaux ; mais cette recherche était en effet essentielle pour l'interprétation économique, et il y a procédé avec ingéniosité et vraissemblance, sinon avec une certitude que la nature et la qualité des documents existants ne permettaient pas d'atteindre) ; interprétation économique des mouvements de cette production et de ses conséquences ; enfin vues sur les probabilités d'avenir concernant chacune de ces productions : tel est le contenu de l'une et de l'autre de ces études. Nous noterons en passant que M. Brocard a laissé passer dans son développement plusieurs jugements subjectifs et extra-économiques (par exemple,

1. Notons une opposition entre le mot *objectif* et le mot *social* (p. 6-7), qui est tout à fait surprenante et arbitraire et ne peut que créer des malentendus : l'auteur voulant distinguer entre les index numbers qui ne tiennent pas compte de l'importance et de l'emploi des marchandises, et ceux qui en tiennent compte, appelle ce premier point de vue objectif et le second social, comme si le point de vue social n'était pas objectif et comme si le premier point de vue était plus objectif que le second. — Remarquons encore que l'information bibliographique, bien qu'étendue, paraît aussi assez rapide : ainsi elle ne cite de Walsh que *The measurement of the general exchange value*, alors que *The fondamental problem of monetary science* (Cf. ici même, t. VII, p. 559) du même auteur, était beaucoup plus important pour l'étude présente.

Digitized by Google

p. 209, « guerre abominable », p. 213-14 sur la main d'œuvre jaune) qui contrastent avec le ton généralement objectif et économique de son étude ; l'idée dominante de son travail est de mettre en évidence le rapport entre les conditions techniques et naturelles et les conditions économiques et sociales de la production de l'or dans les divers centres miniers successivement mis en exploitation, entre la nature du gisement et du minerai, les procédés d'extraction et d'obtention de l'or qu'elle entraîne, la situation géographique des gisements, d'une part, et, d'autre part, la forme de petite moyenne ou grande industrie, la catégorie, l'esprit et les habitudes sociales des producteurs, la nature et les conditions de la main-d'œuvre. Pour la production de l'argent, les problèmes économiques à poser étaient plus complexes à raison du rôle complémentaire de l'argent, soit comme monnaie soit comme produit marchand, et des changements divers, directs et indirects, qui ont pu influencer sa situation économique (toutefois celui des usages non monétaires de l'argent n'a pas été posé et traité explicitement : est-ce faute de données ?). Comme il est naturel, c'est surtout vers l'explication de la grande dépréciation contemporaine de l'argent que l'auteur a orienté son étude et sa discussion ; il réunit des faits, compose des séries de données (traduites en graphiques utiles), et ne recourt à des raisonnements aprioriques (par exemple, p. 302 et suiv.) que pour préparer une constatation expérimentale, dont il prend la confirmation et l'infirmation de son hypothèse (et du reste il aurait pu se passer de ce détour d'induction ou tout au moins il y donne une forme plus déductive qu'elle n'a en réalité) : au terme, il se trouve ajouter aux deux causes ordinairement indiquées, — l'accroissement de la production de l'argent et les démonétisations de la monnaie à étalon d'argent en divers pays, — une troisième cause, la production croissante de l'or, qu'il met en relief de façon intéressante et assez neuve ; il atteint en divers endroits, de son exposé, à des facteurs sociaux qui sont, à notre avis, d'une grande portée explicative et dont, je crois, il aurait pu tirer encore davantage s'il s'y était arrêté et en avait approfondi l'étude (par exemple, p. 308, le jeu théorique d'une loi économique apriorique et simpliste contrarié par *l'attribution à l'or, dans l'opinion publique, d'une valeur sociale accrue*, précisément parce que c'est en l'or seul maintenant que l'on a confiance pour assurer la fonction monétaire).

Digitized by Google

L'étude de M. B. Raynaud sur la *Baisse de l'argent vis-à-vis de l'or* reprend en partie, par une autre voie, le problème traité dans l'essai précédent ; et cela est fâcheux, parce qu'il ne semble pas que les auteurs aient communiqué assez pour coordonner utilement leurs efforts, en supprimant les redites, en évitant de recourir à des documents différents sur les mêmes séries de faits sans en discuter le mérite comparé, et surtout en mettant d'accord leur conclusions, ou bien, s'ils se tenaient l'un et l'autre à des résultats différents, en discutant réciproquement ces divergences. Le lecteur qui trouve dans le même livre, p. 310 (M. Polier) : « La conclusion paraît donc certaine. L'argent ne remontera pas le courant de baisse que lui imposent à la fois et sa production et celle de l'or », et p. 354 (M. Raynaud) : « En somme et pour conclure, la baisse de l'argent paraît momentanément arrêtée, sans qu'on soit bien certain de ne pas la voir recommencer », ne peut qu'être surpris de voir ainsi laissé à sa propre critique le soin de rechercher, en reprenant le détail de chacun des exposés, si ces deux affirmations finales ne s'opposent ou ne se différencient qu'en apparence, ou bien si l'une est plus fondée que l'autre, et laquelle.

Quant aux autres études, plus particulières, spéciales à la question monétaire en certains pays, nous ne pouvons que les signaler ici : *La politique monétaire des pays producteurs d'argent et les campagnes bimétallistes en Europe*, par René Lafarge; *La circulation fiduciaire et les crises du change en Italie et en Espagne*, par Emmanuel Fochier; *L'abolition du cours forcé en Russie et en Autriche*, par Paul Cahen (cette dernière claire et précise) ; *La question monétaire en Extrême-Orient*, par Paul Alglave; *La question monétaire en Chine et au Japon* par Christian Paultre; *La politique monétaire des Républiques de l'Argentine et du Brésil*, par Jacques Lyon. Relevons seulement en tête de la première (celle de M. Lafarge) une affirmation « L'étalon de longueur a une fixité à peu près absolue, puisqu'il est une partie du méridien terrestre qu'on peut considérer comme immuable », parce qu'elle témoigne non seulement d'une ignorance de la définition actuelle à la fois scientifique et légale du mètre et des raisons qui ont fait renoncer à la définir en fonction du méridien terrestre, mais encore, ce qui est plus grave, d'une méconnaissance des qualités et propriétés que la science actuelle demande à un étalon de mesure et des caractères auxquels justement elle s'at-

Digitized by Google

tache pour obtenir de bonnes unités : cette notion scientifique de la mesure avait été très exactement précisée dans l'ouvrage de M. Bourguin, *La mesure de la valeur*, que l'auteur aurait dû connaître.

JOHNSON (JOSEPH FRENCH). — **Money and currency in relation to industry prices, and the rate of interest.** Boston, Ginn a. Co., 1905, x-398 p., in-8°.

Entre les nombreux ouvrages qui ont traité de la monnaie, celui-ci, qui aborde le problème dans son ensemble, se distinguera par plusieurs caractères notables.

Dès le principe il traite de la monnaie comme d'une entité économique indépendante et il met en évidence la notion de prix et qu'en fait, dans le monde des affaires, elle passe avant la notion de valeur. Il veut réagir contre la tendance des économistes à considérer la monnaie comme un simple moyen d'échange et à l'éliminer dans leurs spéculations ultérieures pour s'attacher indépendamment d'elle aux éléments de la production et de la consommation. Il veut montrer qu'on ne peut l'omettre ainsi, qu'elle est elle-même un bien économique et qu'il faut étudier et reconnaître son rôle comme telle sous peine de ne pas comprendre les faits économiques de la vie réelle. Dans la suite des chapitres nourris de ce précis, on trouvera une étude claire, souvent assez positive, de tous les phénomènes principaux où se manifestent son rôle complexe : nature et valeur de la monnaie, nature et usages du crédit, offres et demandes qui concernent spécialement la monnaie, échange intérieur et échange extérieur, relations de la monnaie et du crédit avec les prix, avec le taux de l'intérêt, le prix et son importance économique, monnaie métallique, sa commodité, métaux précieux, monométalisme et bimétallisme monnaie fiduciaire, monnaie de crédit, particularités de la question telle qu'elle se pose aux États-Unis présentement, enfin valeur de l'étalon d'or. L'auteur indique lui-même, comme devant être les caractéristiques de cet exposé, le sens particulièrement important qu'il découvre aux phénomènes du prix, l'analyse qu'il donne de la demande de monnaie, l'étude qu'il fait du crédit comme soutenant des relations avec les prix et le taux de l'intérêt, l'éclaircissement des notions de « monnaie de commodité », monnaie fiduciaire et monnaie de crédit. On peut en effet reconnaître sur ces divers points un mérite propre

Digitized by Google

à ce traité. Pour nous ici, ce qui nous paraît le plus digne d'être retenu, c'est l'effort pour retrouver à la monnaie sa valeur et son rôle comme bien propre et pour donner aux phénomènes du prix toute leur signification. Nous trouverions même que dans cette voie l'auteur ne va peut-être pas assez franchement et assez loin, et que ce retour à un point de vue positif en une matière tellement déformée par une idéologie hâtive de l'économie traditionnelle pourrait, poursuivie jusqu'aux bout, conduire à plus de nouveauté dans les résultats : mais il ne faut pas oublier que ce livre est un exposé d'ensemble à forme de précis élémentaire et ne pourait sans doute pas s'engager dans des recherches de cette sorte. On appréciera le nombre et le choix des faits réunis dans ce travail et sur lesquels les différentes théories présentées cherhent à s'appuyer de façon directe.

WILDMANN (Murray Shipley). — **Money inflation in the United States.** A study in social pathology. New-York. London, Putnam's Sons, 1905, xii-240 p. in-16.

Cette étude a pour caractéristique de se fonder sur une analyse de psychologie économique qui nous tire des banalités traditionnelles données d'ensemble pour fondement à toute la vie économique ; il y a ici un effort pour atteindre et analyser les éléments psychologiques qui interviennent spécialement dans un certain phénomène économique, les mouvements d'inflation de la monnaie. C'est dans des considérations sur les états émotionnels comme source d'action, sur les processus subconscients, sur la suggestibilité des individus et des groupes, sur l'action de l'isolement intellectuel, que l'auteur trouve d'abord l'origine des mouvements populaires en général ; dans les mouvements pour une inflation de la monnaie agissent, en outre, des forces spéciales, influence des droits de propriété, considérée dans un gouvernement démocratique, effet de la possession de la richesse, influence des occupations et intérêts d'une communauté rurale, caractère essentiellement conservateur des populations rurales. Dans une seconde partie plus étendue, l'auteur vérifie alors par une revue de fait quelles conditions économiques et sociales se sont rencontrées dans les divers mouvements d'inflation produits aux États-Unis au cours du xixe siècle et ont fait que les facteurs analysés dans la première partie se soient trouvés exister et agir. Il y a là un

Digitized by Google

point de vue d'étude fort intéressant et nouveau. Nous regretterons seulement que la psychologie où se fonde cette analyse, pour une part, paraisse être un peu apriorique, au moins dans la forme d'exposé, et surtout qu'elle ait le défaut de n'être pas suffisamment une psychologie sociale, une psychologie de groupes. Nous croyons que, si l'auteur avait fait effort en ce sens, il aurait abouti à des résultats plus précisément explicatifs et plus objectivement vrais. Il semble aussi que ce soit un peu *a priori* et par des idées préconçues que l'auteur traite de pathologique cette psychologie qu'il analyse : en tout cas, il y aurait eu lieu de montrer au juste en quoi elle est pathologique. Il ne suffit pas pour cela d'indiquer qu'elle est différente de celle que *nous concevons comme normale*, il faudrait la montrer différente de celle qui est *objectivement normale*.

KRAUS (Oskar). — **Die aristotelische Werttheorie in ihren Beziehungen zur den Lehren der modernen Phychologenschule.** *Zeitsch. f. d. ges. Straatswiss.*, 1905, 44 p. 573-92.

TUGAN-BARANOWSKY (Michael). — **Sujektivismus und Objektivismus in der Wertlehre** (Karl Diehl' David Ricardos Grundgesetz der Volkswirtschaft und Besteuerung). *Arch. f. Sozialwiss.*, XXII, 2, p. 557-64.

SMITH (James C.). — **Intertemporary values of the distribution of the produce in time.** London, Kegan Paul, 1905, 136, p. in-8.

KNAPP (G.-Fr.). — **Staatliche Theorie des Geldes.** Leipzig, Duncker u. Humblot, 1905, x-398, p. in-8. (Ouvrage important, montre l'action de la collectivité et de l'État dans le phénomène monétaire).

LOTZ (Walther). — **G. F. Knapps neue Geldtheorie.** *Schmoller's Jhb.*, 1906, I, p. 357-74 (Analyse et critique du précédent).

DE FOVILLE (Alfred). — **La monnaie** (Bibliothèque d'économie sociale). Paris, Lecoffre, 1906, in-8 (Petit livre de vulgarisation, avec quelques utiles détails techniques ou d'expérience personnelle).

CONANT (Charles A.). — **Principles of money and banking.** New-York, Harper, 1905, 2 vol., 940 p. in-8 (Important et neuf en certaines parties).

PALLAIN (Jacques). — **Les changes étrangers et les prix.** Paris, Guillaumin, 1905 (Ouvrage unissant à une base d'analyse abstraite une utile et compétente étude des faits).

Digitized by Google

LACOMBE (Élie J.). — **Étude sur le change espagnol**. Paris, Guillaumin, 1905, in-8.

NIELSEN (Axel). — **Dänische Preise 1650-1750**. *Jhbb. f. Nationalök. u. Stat.*, März 1906, p. 289-347 (Considérable et utile réunion et mise en série de nombreuses données de faits).

CONRAD (J.). — **Die Entwickelung des Preisniveaus in der letzten Dezennien** und der deutsche und englische Getreidebedarf in den letzten Jahren. *Jhbb. f. Nationalök. u. Stat.*, Febr 1906, p. 198-211 (Étude précise et compétente).

RUDLOFF (Hans L.). — **Studien über den Pariser Getreidehandel.** Die Monatspreise des Getreides in Paris unter dem Einfluss der Börse. *Jhbb., f. Nationalök. u. Stat.*, Aug. 1905, p. 225-55.

MACROSTY (Henry W.). — **Prices and speculation in the iron market.** *Economic Journ.*, sep. 1905 ,p. 340-60.

CHAPMAN (S. J.) a. DOUGLAS KNOOP. — **Dealings in futures and the cotton market.** *Journ. of the Stat. Society*, June 1906, p. 321-73 (Intéressant essai de prévision fondé sur l'analyse statistique des faits).

TAUSSIG (W.). — **Wages and prices in relation to international trade.** *Quart. J. of Econ.*, 1906, 4, 497-523.

HEISS (Cl.). — **Das Währungswesen in China auf den Philippinen, in Panama und anderen Silberwährungsländern.** *Schmoller's Jhb.*, 1905, 4, p. 365-94.

EBERSTADT (R.). — **Die Spekulation, ihr Begriff und ihr Wesen.** *Schmoller's Jhb.*, 1905, 4, p. 255-304 (Étude intéressante, mais qui reste assez extérieure et ne va pas à l'essence si caractéristique et neuve à dégager du phénomène ; point de vue social-politique plus que strictement scientifique).

FUCHS (Carl Johannes). — **Ueber städtische Bodenrente und Bodenspekulation.** *Arch. f. Sozialwiss.*, XXII, 3, p. 631-663.

CRONER (Joh.). — **Der Grundbesitzwechsel in Berlin, 1895-1904.** Berlin, G. Reimer, 1906, in-8.

VII. — CLASSES ÉCONOMIQUES

Par MM. M. Halbwachs et F. Simiand

SÉE (HENRI). — **Les classes rurales en Bretagne du XVIe siècle à la Révolution.** Paris, Giard et Brière, 1906, xxxvi-544 p. in-8°.

Digitized by Google

Pendant le moyen âge, l'évolution qui en Bretagne transforme l'esclave en serf et celui-ci en vilain franc s'est achevée : il y a toutefois un double intérêt à étudier les classes rurales dans cette nouvelle période. On peut se demander si ces populations, sitôt émancipées, ont maintenu leur avance, ou si elles sont plus durement exploitées que dans les autres provinces : d'autre part, c'est seulement à l'époque moderne qu'on peut se représenter d'une manière concrète et détaillée leur existence et leur condition sociale.

Après avoir mentionné quelques traces du servage et de l'ancienne mainmorte (l'usement de Rohan et le droit de juveignerie, la quevaise), limitées à un très petit nombre de paysans, alors que tous les autres, juridiquement, ne se distinguent plus des roturiers, l'auteur étudie l'organisation et le régime de la propriété foncière. — La propriété seigneuriale (plus souvent très petite en Bretagne qu'ailleurs, soumise à l'aveu, aux droits de rachat, de lods et ventes, mais exempte des devoirs de sergentise et de corvée, et impliquant seule le droit de juridiction et l'autorité, comprend : 1° le domaine proche, seule propriété véritable du seigneur, elle même divisée en : *a*) la retenue (château, bois, landes, prairies, étangs, etc.), exploitée directement d'ordinaire, *b*) les métairies, (terres de culture, prés, etc.) non toujours d'un seul tenant, mais formant un ensemble complet d'exploitation agricole, affermées ainsi que les moulins, d'ailleurs sources les plus notables de revenus, *c*) en Basse-Bretagne seulement, où prédomine le domaine congéable, les convenants, qui en sont parfois la partie la plus importante ; 2° les mouvances, appartenant aux tenanciers, nobles ou roturiers, grevées de redevances et de devoirs, soumises à la juridiction du seigneur, puisqu'en Bretagne fief et justice se confondent. La propriété paysanne est moins distincte de la propriété noble qu'au moyen âge, puisque la qualité du possesseur importe moins que la condition originelle de la terre ; les tenures, même peu étendues, forment chacune un petit domaine complet dans lequel les diverses catégories de terres sont représentées. La noblesse paraît posséder plus du sol en Bretagne qu'ailleurs ; les paysans détiennent deux fois plus de terre que les bourgeois, sauf dans le voisinage des villes où le sol appartient surtout à des avocats, hommes de lois, juges, etc ; la propriété paysanne est plus morcelée qu'ailleurs.

Les tenanciers doivent, à chaque succession ou mutation,

Digitized by Google

faire l'aveu, et tous les vingt ou trente ans se soumettre à une réformation générale des rôles rentiers, d'où des frais, et, au cas d'impunissement de l'aveu, de fortes amendes ; ils acquittent des rentes, légères, et en somme peu variables ; les redevances personnelles et les corvées ont une faible importance ; en revanche les droits de mutation, perçus par le seigneur, sont de lourdes charges ; par leur droit de juridiction, les seigneurs imposent eux-mêmes à leurs sujets l'exécution de ces devoirs, et le Parlement et les États, dont les membres sont pour la plupart propriétaires de fiefs, jugent en leur faveur en dernier ressort ; enfin les tenanciers supportent avec peine les banalités, qui se sont élevées excessivement, et les dîmes. — Il semble qu'en France il y ait eu, au début du XVIIIe siècle, une décadence de ce régime seigneurial, et, dans la seconde moitié du siècle, un effort en sens inverse et une aggravation générale des charges. En Bretagne cette décadence paraît moins marquée (les revenus des seigneurs, à quelques exceptions près, n'ayant point fléchi), en vertu des libertés provinciales favorables aux privilégiés, et parce que les propriétaires nobles y résident plus volontiers. Toutefois il y eut, dans la seconde période en question, sinon création de nouveaux droits, du moins extension abusive de ceux qui existaient déjà : corvées extraordinaires, réclamation des arrérages des rentes à un taux et suivant un appréci arbitraire. Cela est surtout visible dans la pratique, de plus en plus fréquente, d'afféager à de nouveaux tenanciers, naturellement à des bourgeois ou à des paysans aisés, des portions des bois seigneuriaux et des terres vagues, sur lesquels les paysans exerçaient jusqu'ici des droits d'usage (affouage, pâturage) : réaction seigneuriale caractérisée, que souligna du reste un sérieux mouvement de protestation (procès, violences, etc.).

Les seigneurs donnent en location une partie de leurs biens ; de même les roturiers riches, et aussi certains fermiers et métayers qui sont en même temps propriétaires ; l'organisation et le régime des terres louées permettent de définir la condition des locataires : 1° les fermiers (de plus en plus nombreux, exploitant un bien de dimensions variables constitué surtout par des terres labourables) doivent, outre la rente, des corvées distinctes, et sont soumis aux banalités, signe d'une sujétion temporaire. La rente est soit fixe (fermage proprement dit), soit à moitié grains (métayage), soit mixte (bail à détroit). Le métayage paraît plus répandu que le fermage en

Digitized by Google

Bretagne. A la fin du XVIIIe siècle, on constate une hausse anormale des rentes (elles doublent en 30 ans), explicable non par la hausse des prix, ou la plus grande productivité, mais par la tendance déjà relevée des propriétaires à tirer de leur bien tout le parti possible ; ils profitent en ce sens de ces nouvelles conditions elles-mêmes ; 2° le domaine congéable, particulier à la Bretagne, forme intermédiaire entre la ferme et la tenure, assure au domanier la seule propriété des « édifices et superfices », mais ne le garantit pas contre une éviction (congément) toujours possible. Presque toutes les charges qui frappent les tenanciers héréditaires pèsent sur lui. La coutume s'introduit d'ailleurs de « baillées » d'une durée de neuf ans, et renouvelables moyennant un commission assez élevée. Mais dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, l'accroissement des rentes (déjà plus fortes que celles des fermiers) et des commissions, la multiplication des congéments, les abus (mesures et apprécis arbitraires) expliquent que les paysans réclament impérieusement l'abolition de ce genre de contrat ; 3° le complant, limité au comté nantais et applicable seulement aux vignobles, mode de location plus voisin encore de la tenure que le précédent, cède le plant de vigne à perpétuité et à titre héréditaire au cultivateur, moyennant une petite partie de la récolte ; 4° le louage de main-d'œuvre agricole définit la classe des journaliers et domestiques, qui comprend 1/4 ou 1/5 de la population en général ; leurs salaires augmentent, mais infiniment moins que les prix ; ils subissent des chômages, et se voient retirer de plus en plus l'usage des communs.

A ces charges s'ajoutent, pour les tenanciers-paysans et locataires du sol, celles qui résultent des impôts royaux : les États réussissent à faire retomber sur eux tout le poids des impôts de nouvelle création eux-mêmes (capitation, vingtième) ; à la milice échappent les seuls paysans qui jouissent de quelque aisance.

Pour supporter une telle exploitation, les paysans auraient besoin de mettre leur sol de mieux en mieux en valeur ; en 1733 les 3/5 des terres sont incultes ; mais des causes nombreuses de stagnation sont assignables, en particulier l'architecture du sol en Bretagne, qui prédispose à l'éparpillement, à l'isolement. Sans doute ils produisent plus de grains qu'ils n'en consomment : mais ils les considèrent « comme un secours que la nature leur fournit pour payer leurs fermes, leurs fouages, leurs capitations et autres subsides » ; s'ils trouvent,

Digitized by Google

dans l'industrie rurale, un supplément de gain, le profit en revient surtout aux marchands. Les descriptions contemporaines de leurs habitations, surtout les inventaires après décès de leur mobilier et de leur habillement, nous marquent le bas niveau de leur vie matérielle.

Nous ne nous demanderons pas quelle est la valeur historique de cet ouvrage : il représente apparemment un effort très laborieux d'information, de collection et d'interprétation de documents ; il nous apporte une quantité considérable de faits et de chiffres, et les présente avec un réel souci d'exactitude et d'impartialité. Mais puisque c'est un objet réellement social que l'étude s'est proposée, c'est du point de vue sociologique qu'il nous intéresse de l'envisager.

Ce qui frappe, c'est qu'il y a dans ce livre deux parties, l'une où les rapports de dépendance sociale entre les différents groupes en Bretagne sont analysés, l'autre où c'est la nature du sol, l'exploitation agricole et la situation économique des habitants dont on nous présente le tableau.

Or ces deux études sont en somme juxtaposées, chacune est traitée pour elle-même, sans qu'on voie quels éléments de l'une et de l'autre sont réellement explicatifs de l'existence et de la forme des classes. — Est-ce, comme il semble parfois, la dernière ? Est-il vrai que la condition sociale de chaque homme soit déterminée par sa richesse, par la quantité de terre et de produits qu'il possède ? Alors, pourquoi met-on au premier plan l'ensemble des liens de dépendance juridique, les relations du tenancier au seigneur, les contrats qui subordonnent le fermier ou le domanier au propriétaire ? Pourquoi range-t-on dans la catégorie des propriétaires seigneuriaux le noble pauvre, obligé de faire métier de cultivateur et de vendre lui-même ses produits, et dans celle des propriétaires roturiers le paysan aisé qui afferme ses terres ? Pourquoi range-t-on dans la même classe le paysan propriétaire, qui loue ses terres pour prendre à bail celles d'un seigneur, et le petit fermier que le non renouvellement du bail réduira à l'entière misère ? Pourquoi traite-t-on séparément du fermier, du domanier, du complanteur, alors qu'aucune inégalité économique générale n'apparaît de l'un à l'autre ? — Est-ce que c'est « le genre d'occupation principal auquel se livrent ses membres » qui définit la classe ? La condition économique et sociale des populations rurales dépend-elle essentiellement du « régime de la propriété » ? Alors on ne voit pas l'utilité de passer en

Digitized by Google

revue tous les éléments de la production agricole en Bretagne, depuis la culture du blé noir jusqu'à l'apiculture, ni le progrès des défrichements, ni le genre de l'alimentation ; l'historien peut éprouver une satisfaction d'érudit à nous apporter, sur ces questions, des documents rares : ils n'ont ici le plus souvent qu'un intérêt de curiosité ; ces chapitres ne « complètent » réellement pas ceux où les modalités de la propriété et de la location sont analysées, mais sous prétexte d'illustrer, à l'aide de données concrètes, la distinction des classes d'abord présentée, ils l'obscurcissent.

C'est toutefois une impression inexacte que donne, et, sans doute, qu'a éprouvée l'auteur, lorsqu'il rassemble dans la notion de « classe » un ensemble de caractères et de détails empruntés assez arbitrairement à l'étude économique et juridique : il semble qu'il s'agisse là d'une « classification » faite après coup, à laquelle aucune réalité définie ne correspondrait. Mais il a lui-même indiqué des manifestations non équivoques d'une « conscience de classe » déjà effective, et l'on s'étonne qu'il n'en ait point fait le centre et le point de départ de sa recherche. Il note, à la fin du XVIIIe siècle, une réaction seigneuriale, qui est un mouvement d'ensemble, qui a même en quelque sorte son organe directeur dans le Parlement et les États : ne pouvait-il déterminer quels éléments de la noblesse, quelles parties du pays aussi étaient le mieux représentés dans ces assemblées, et si ces pratiques abusives nouvelles, par leur place dans la région considérée, par l'époque précise où elles ont lieu, ne manifestent pas en effet comme une représentation et une tendance commune à certains groupes définis ? Il se peut que certaines parties de la noblesse seules y aient eu part, que certaines aussi aient poussé cette réaction plus loin que les autres, et que des causes sociales de ces différentes attitudes se laissent entrevoir. Il note qu'à la même époque un mouvement de révolte se produisit parmi les roturiers ; il se borne à en donner idée par quelques « petits faits », à la manière de Taine ; mais on voudrait savoir quelles catégories de la population se sont les premières, et se sont le plus énergiquement soulevées, dans quelle mesure et dans quel ordre les autres les ont suivies, si ces rébellions ou ces protestations furent isolées ou s'étendirent à des groupes étendus, si elles furent spontanées ou concertées : il se peut que les domestiques aient eu une autre attitude que les journaliers, que les fermiers et les doma-

Digitized by Google

niers n'aient point été d'accord entre eux, ni avec ceux-ci. Sur tous ces points on ne trouve guère que des indications, dispersées au gré des catégories juridiques ; or, si l'on ne peut parler de classe que dans la mesure où une conscience sociale, au moins latente, se développe dans un groupe, ce sont bien de telles questions qu'il faut résoudre en vue d'établir l'existence et de déterminer les caractères des classes dans une région : abordées d'abord, elles auraient en tout cas conduit à retenir, des données économiques et juridiques, celles-là seulement qui s'y rattachaient, à mieux limiter ainsi l'étude, et à la pousser dès lors plus à fond dans les directions moins nombreuses où l'on se serait arrêté.

M. H.

HERZFELD (Elsa G.). — **Family monographs**. The history of twenty-four families living in the middle west side of New York City. New York, the James Kempster Printing Company, 1905, 150 p. in-8°.

Ces vingt-quatre monographies de famille ont été établies par Miss Herzfeld suivant la méthode que pratiquent à Barnard College les étudiants en sociologie : elle consiste à insister sur la psychologie des groupes plus que sur leur caractère économique, et se propose non de dresser des budgets de famille, mais de reproduire en toute sa complexité et son détail l'histoire et la vie des ménages étudiés. L'auteur faisait à ces familles des visites régulières, pour les encourager à l'épargne, comme « penny provident collector » : ce lui fut l'occasion de pénétrer réellement dans leur intimité.

Dans une introduction développée (p. 5-59) on a dégagé, groupé et classé les résultats de toute sorte de l'enquête, de façon à présenter une description de valeur générale, qui s'applique à l'ensemble des familles observées et même à toute la catégorie sociale correspondante. Après avoir déterminé l'emplacement des maisons, l'aspect du quartier, la nationalité d'origine des familles (principalement irlandaises et allemandes) et la subsistance des sentiments et antipathies de race (Allemands et Anglais contre Irlandais, ensemble contre les Italiens, et avec ceux-ci encore contre les nègres), l'auteur passe aux caractères mentaux et habitudes intellectuelles (inaptitude à raisonner), aux lectures, aux décorations plus ou moins artistiques du logement, aux goûts musicaux, aux

Digitized by Google

distractions mondaines (bals et « rackets », « clubs », « gentleman friend », etc.), aux superstitions nombreuses et bizarres touchant le bon et le mauvais sort, aux croyances et pratiques à l'égard de la grossesse, de l'enfantement et de l'allaitement, du baptême (les prénoms, le trajet jusqu'à l'église, etc.) du mariage, de la mort, des funérailles (dépenses fortes et obligatoires), à l'attitude vis-à-vis de la religion (c'est la distance qui détermine la fréquence des visites à l'église ; les mariages entre catholiques et protestants ne sont pas rares : mais on n'aime pas à raisonner de ces matières), vis-à-vis des médecins, des hôpitaux (tendance à changer souvent d'hôpital sans bonne raison, refus de laisser vacciner les enfants), aux idées et pratiques politiques, de caractère toujours sentimental, aux relations entre voisins (facilité à donner et à prêter, absence d'intimité domestique en général).

Les données proprement économiques sont ensuite présentées, mais comme accessoirement. dans une étude d'ensemble sur l'organisation et le bien-être de la famille, et non sans une certaine sécheresse un peu voulue : c'est, après un tableau des salaires et des occupations des membres de ces familles, le chômage (refus en ce cas d'accepter un travail à plus bas salaire, disposition d'un crédit large et de longue durée, répugnance à se laisser secourir) ; les dépenses (environ la moitié du revenu est consacrée à la nourriture, un quart au loyer ; le gaspillage marche de front avec la pauvreté), et, à titre d'exemple, un état détaillé des dépenses d'une famille pour un mois ; l'épargne, rare, l'assurance, générale en matière de funérailles : le logement (description minutieuse d'un appartement typique) ; l'entretien de la maison (quelques lettres de locataires au conseil de santé) ; les déménagements, en moyenne après un an et demi de résidence, pour les motifs d'ailleurs les plus divers ; les relations conjugales (les hommes voient peu leurs femmes ; pour celles-ci le mariage est un mal nécessaire) ; la conduite des parents envers les enfants (ils les alimentent mal, se soucient peu de leur instruction, les obligent à de durs travaux) ; les relations entre personnes du même sang (elles impliquent en général nombre d'obligations très strictes : parfois il y a relâchement, ou rupture).

Puis vient la reproduction des monographies elles-mêmes : en tête de chacune on indique la durée de l'observation (de 4 à 20 mois), l'âge, l'aspect physique, l'état de santé, le caractère des membres de la famille ; on raconte ensuite l'histoire de

Digitized by Google

celle-ci, depuis la période antérieure à son immigration ; mention est faite de toutes les naissances, mariages, décès, maladies, changements de lieu et de profession, qui s'y sont produits. Ces énumérations ne laissent pas d'être un peu monotones et fastidieuses. Quelques-unes acquièrent toutefois une valeur réellement dramatique par la nature des faits qui s'y trouvent rapportés, et surtout parce que l'intérêt se trouve concentré sur une personne (n° 4, notamment, l'histoire de Sarah Mulligan, et, n° 7, celle de Margaret O' Neill). Le récit est, d'ailleurs, relevé fréquemment par des expressions et fragments de dialogue comme stéréotypés, et qui gardent toute leur saveur.

Il nous est dit, dans la préface, que ces monographies fonderaient un ethnologiste à opérer un rapprochement entre les mœurs des primitifs et celles dont les « tenement houses » forment le cadre. Cette idée paraît bien avoir été présente constamment à l'esprit de l'auteur. — De fait, la méthode ici suivie ressemble de façon singulière aux procédés d'observation des explorateurs qui, à propos d'un groupe, recueillent le plus de détails possible de toutes les espèces et visent surtout à la reproduction littérale. Cette succession de phrases brèves dont chacune renferme un fait, avec sa date très souvent, donne l'impression de notes de carnet, prises au fil de la conversation, à l'occasion des évènements et des objets, et simplement juxtaposées suivant l'ordre chronologique. — Sans doute ces matériaux sont repris, dans l'Introduction, et classés en quelque mesure, mais on ne voit pas au nom de quel principe méthodiquement choisi. La distinction proposée entre les faits ethniques ou de psychologie sociale et les faits relatifs à la famille manque de clarté. S'attache-t-on aux groupes concernés? Mais les croyances et pratiques relatives aux soins à donner aux enfants, au baptême, au mariage, aux funérailles, étudiées dans la première partie, se rapportent en réalité aussi à l'organisation de la vie familiale ; d'autre part, il paraît bien factice de traiter dans le premier chapitre des relations entre voisins, et des relations entre parents dans le second. Insiste-t-on plutôt sur l'opposition entre la psychologie des groupes, et leur base matérielle ? On étudie d'une part les livres, les gravures et ornements, les instruments musicaux, et ensuite l'appartement, l'économie ménagère. les dépenses; d'un côté les enterrements, de l'autre l'assurance-funérailles ; ici les croyances relatives au mariage, là

Digitized by Google

les relations conjugales : toujours l'aspect économique des groupes est détaché du reste, et a priori sacrifié.

C'est que le but est bien ici d'envisager le groupe social considéré à la manière d'une tribu, caractérisée surtout par ses croyances et coutumes superstitieuses. Or on peut se demander si des faits à ce point individuels, et en nombre si limité, permettent une détermination de ce genre. Notamment, comme il s'agit d'émigrés chez qui les sentiments d'origine ne se sont pas entièrement effacés, nous ne savons point si une bonne partie des propos et pratiques rapportés n'ont pas un caractère traditionnel (il nous faudrait connaître encore les mœurs des catégories sociales étrangères dont ces familles tirent leur origine) ; et nous ne savons pas non plus s'ils s'expliquent, et dans quelle mesure, par la situation économique actuelle (ce qui serait encore un moyen de trancher cette première question au moins négativement).

En dehors de la monographie, ces faits perdent en somme toute signification précise. Quant aux monographies elles-mêmes, elles restent difficilement utilisables en l'absence de données complètes sur la situation matérielle des familles étudiées. Des enquêtes conduites de cette façon peuvent suggérer des problèmes (ce qui a sans doute son intérêt), mais n'aident à en résoudre aucun.

M. H.

SCHNAPPER-ARNDT (Dr Gottlieb). — **Vorträge und Aufsätze.** Herausgegeben von Dr Lois Zeitlin. Tübingen, Laupp, 1906, viii-320 p., in-8°.

De ce recueil posthume, où, à l'exception des monographies de village du Haut-Taunus (1883), sont réunis les principaux essais publiés par M. Schnapper-Arndt sous diverses formes et à diverses époques, nous retiendrons surtout ici les deux qui traitent des questions de méthode intéressantes, l'un intitulé *Théorie et histoire de la statistique de l'économie privée* (budgets familiaux, etc.), 1903, l'autre *Méthodologie des enquêtes sociales*, 1888 (en considération surtout d'une enquête sur l'usure dans les campagnes). L'idée qui domine dans l'un et l'autre est de préconiser en ces matières, en enchérissant encore sur les recommandations de Le Play et de son école, la monographie détaillée et minutieuse d'une seule famille, d'un seul intérieur, d'un seul petit groupe, de préfé-

Digitized by Google

rence à toute enquête plus large de base et forcément moins particulière d'observation. Au cours de ces exposés, l'expérience personnelle et réfléchie acquise par l'auteur, soit dans ses travaux d'enquête directe et d'observation contemporaine, soit dans ses recherches d'histoire de l'économie privée, lui suggère un certain nombre de remarques fondées et utiles, notamment sur la difficulté de saisir ou d'observer ou surtout de quantifier de façon valable, de façon correcte, certains éléments d'un budget familial, certaines données cependant importantes de la situation économique d'un ménage, certains articles cependant essentiels d'un inventaire privé intégral. On trouvera, dans quelques-uns des essais reproduits dans la suite du livre, des exemples intéressants d'application de ces préceptes, pour une part malheureusement négatifs (budget de deux compagnons cordonniers du XVIIe siècle, intérieurs juifs à la fin du XVIIe siècle, budget d'un ouvrier peintre de cadrans de montre de la Forêt noire, monographie d'une ouvrière lingère de Souabe, Nährikele, le morceau le plus achevé et le plus typique de tous ces essais, soigné et fini, semble-t-il, avec amour). Mais, pas plus que les autres défenseurs de cette méthode, M. Schnapper-Arndt ne semble se rendre compte et par suite n'avise à se défendre de l'inconsciente pétition de principe qu'impliquent tant la théorie que la pratique de cette observation monographique : ou bien l'unité particulière observée, personne, famille, commune, est prise au hasard, et alors que tirer d'une telle observation et comment savoir ce qui y est particulier, exceptionnel, et ce qui y est régulier, caractéristique ? mais d'ailleurs aucun de ces observateurs n'accepterait pour l'objet de son étude cette seule valeur de hasard. Ou bien cette unité particulière observée est choisie et prise parce qu'elle est représentative d'une certain ensemble d'unités semblables ou analogues, ou du moins parce qu'elle est supposée telle : en fait, les hommes qui pratiquent cette méthode opèrent en général dans un milieu qu'ils connaissent ou qu'ils ont préalablement étudié, et il se peut qu'ils fassent ce choix ou admettent ce postulat, sans s'en rendre un compte explicite, mais ce n'en est pas moins de ce choix et de ce postulat que dépendent toute la valeur et toute la portée possible de leur travail ; et un méthodologiste devrait justement nous dire comment ce choix peut être consciemment fait ou à quelles conditions ce postulat valablement admis. F. S.

Digitized by Google

Recueil de matériaux sur la situation économique des Israélites de Russie, d'après l'enquête de la Jewish Colonization Association, t. I, Paris, Félix Alcan, 1906, LV-440 p. in-4°.

Ce volume est la traduction du premier des deux tomes d'un ouvrage paru en 1904 en langue russe, et qui contenait les résultats d'une grande enquête entreprise en 1898 par la Jewish Colonization Association. Trois délégués de la société étudièrent d'abord sur place la situation des juifs de la zone de résidence, agriculteurs et artisans, en même temps qu'ils rassemblèrent des données fondamentales sur la population juive de cette région. D'autre part, un millier de correspondants (non rétribués en général), en particulier les rabbins, envoyèrent des renseignements sur 1302 localités. Enfin des spécialistes visitèrent 208 domaines agricoles, procédant à un examen minutieux des exploitations, et interrogeant chaque colon en présence de ses voisins. Cet effort collectif d'information était d'ailleurs rendu nécessaire par la pauvreté de la littérature et l'imperfection des données statistiques relatives à cette région. Après ces indications sur la marche des travaux, l'Introduction rappelle l'histoire de l'établissement des juifs en Russie, et indique la répartition actuelle et le mouvement de la population juive dans les 25 gouvernements de la zone.

Dans la partie suivante, consacrée aux agriculteurs juifs des colonies, tous les éléments essentiels de leur condition économique sont successivement envisagés, d'abord d'ensemble, puis dans chaque grande région : nombre des colons, étendue de la terre cultivée et sa répartition (grandeur moyenne de l'exploitation) ; nombre de familles pour chaque catégorie de biens, pour chaque forme d'exploitation (avec deux ou plus, avec un, sans travailleurs), pour chaque régime d'exploitation (cultivant par eux-mêmes, par main-d'œuvre, ne cultivant pas) ; nombre et étendue des terres amodiées et affermées par les juifs ; constructions, cheptel, matériel ; procédés et genres de culture ; bénéfice net ou gain par famille ; population s'occupant à la fois d'agriculture et d'autres industries ; organisation et degré de l'instruction. Dans la troisième partie, pour déterminer la situation des artisans juifs, on passe en revue, de la même façon : leur proportion par rapport à la

Digitized by Google

population juive totale, à la population artisane totale, dans les villes et dans les districts ; leur répartition par catégories de métiers ; la composition des ateliers (grandeur moyenne, nombre de patrons, d'ouvriers, d'apprentis) ; le travail des femmes juives ; l'apprentissage ; les conditions du crédit, l'achat des matières premières, l'écoulement des produits ; les salaires et le chômage.

En réalité on ne s'est pas borné à reproduire tels quels ces matériaux ; les préoccupations d'où était sortie l'enquête avaient évidemment un caractère pratique, et tout en préparant pour l'élaboration scientifique éventuelle cette abondance de données, on y a de suite cherché une réponse à quelques questions générales et pressantes. — Dans quelle mesure, par exemple, les juifs réussissent-ils en agriculture ? C'est artificiellement qu'ils y furent attirés, que leurs colonies furent constituées, dans la première moitié du XIXe siècle (entre 1840 et 1850 surtout), et ils préféraient d'abord d'autres métiers ; mais, pour diverses raisons, ces anciennes occupations étant devenues pour eux moins lucratives, et en dépit des nombreuses mesures édictées contre eux dans la suite (interdiction d'acheter des terres en 1864, interdiction d'en louer par les règlements dits « provisoires » de 1882, et, en Pologne, de 1891), ils s'adonnèrent de plus en plus à l'agriculture. La situation peu prospère, malgré tout, du plus grand nombre tient sans doute en partie aux caractères propres de la race, aux besoins plus nombreux, qu'ils doivent parfois à leur tradition (frais du culte, instruction, dot), mais surtout à la médiocrité de leurs terres, et à leurs procédés primitifs de culture : dans les régions riches en terre noire (tchernosion), et de climat chaud, comme la Bessarabie, où ils appliquent les méthodes intensives et se tournent vers les cultures spéciales, ils atteignent les meilleurs résultats. — Quant aux artisans juifs, qui effectivement ne fuient point les métiers pénibles (un tiers d'entre eux, au contraire, s'y consacrent, comme tailleurs, cordonniers, boulangers, etc.), quelles sont les raisons de leur bas niveau économique, et de leur technique médiocre ? Ils s'exercent rarement à leur métier chez un patron chrétien, dans un atelier ayant des traditions professionnelles : leur apprentissage est nul ou de très courte durée ; d'autre part, le chômage les condamne à des changements brusques et incessants de profession ; enfin les consommateurs, paysans ou citadins pauvres, n'ont point

Digitized by Google

de hautes exigences; ainsi s'explique la mauvaise qualité de leurs produits, et leur travail gros. Toutes ces conditions pressent aussi excessivement sur leurs salaires; mais surtout leur agglomération, en raison des restrictions légales, dans des villes et des bourgs où ils forment parfois la moitié de la population adulte, le manque, dès lors, de correspondance entre l'offre et la demande, et le manque aussi du crédit qui permettrait de produire pour des marchés éloignés, demeure la cause la plus claire de leur détresse.

Il faut attendre la traduction de la seconde partie de l'ouvrage (grande industrie, misère et bienfaisance, instruction), pour juger de l'étendue et de la portée de cette enquête. On peut reconnaître dès maintenant que ce travail de collection de faits a été effectué suivant une méthode et avec un souci de précision qui donnent toute garantie aux travailleurs.

M. H.

CHIOZZA MONEY (L. G.). — **Riches and poverty**. London, Methuen, 1905, xx-338 p., in-8°.

Ce livre est une large revue, un peu rapidement faite, l'auteur lui-même le déclare, d'un grand nombre de sujets importants. Revenu national, globalement considéré, répartition de ce revenu entre les différentes catégories de revenus familiaux, biens des riches et biens des pauvres, richesse accumulée, le capital et ceux qui le possèdent, le sol et les propriétaires et revenus fonciers, les capitaux mobiliers et les profits comparés avec les salaires et la condition des ouvriers, les conséquences de tout ce système de répartition, et spécialement la destruction de capital : toutes ces vastes matières sont successivement abordées; sur chacune d'elles des faits, autant que possible des chiffres, sont apportés, un peu gros, un peu simplifiés, choisis et mis en œuvre pour étonner et frapper, résumés en formules courtes et accompagnés de graphiques simples et frappants aussi (par exemple : la moitié du produit national pris par un neuvième de la population, un tiers du produit national pris par un trentième de la population... ; plus de la moitié de toute la richesse de la nation possédée par un soixante-dixième de la population, etc). Une seconde partie passe en revue les institutions, tentatives, projets, tendant à une organisation de l'économie qui remédie à ces défauts, depuis ce qui concerne

Digitized by Google

l'enfance jusqu'à ce qui touche la vieillesse, depuis la gestion économique des entreprises jusqu'à l'impôt. — Le caractère de tout ce livre est, on le voit, de pratique et de propagande plus que de recherche purement théorique et positive. Néanmoins, et sous bénéfice des vérifications et des recours aux sources plus détaillées et plus techniques, si cela est, sur quelque point, reconnu désirable, cet ouvrage pourra rendre des services au travail scientifique, au moins de premier débrouillement.

F. S.

SIMMEL (Georg). — **Zur Soziologie der Armut.** *Arch. f. Sozialwiss.*, XXII, 1, p. 1-30 (Particularité sociologique de cette couche sociale ; si elle est une classe).

DALLA VOLTA (R.). — **La bienfaisance au point de vue sociologique.** *Rev. d'écon. pol.*, 1906, p. 189-208.

SOMBART (Werner). — **Studien zur Entwickelungsgeschichte des nordamerikanischen Proletariats.** *Arch. f. Sozialwiss.*, XXI. 1, p. 210-36 ; 2, p. 308-346 ; 3, p. 556-611. (Abondant en faits, observations et idées ; situation politique, niveau de vie, condition sociale; aboutit à des vues sur l'avenir du mouvement ouvrier et du socialisme aux États-Unis que l'auteur a développés dans un ouvrage ultérieur).

MICHELS (Robert). — **Proletariat und Bourgeoisie in der sozialistischen Bewegung Italiens.** Studien zu einer Klassen-und Berufsanalyse des Sozialismus in Italien. *Arch. f. Sozialwiss.*, XXI, 2, p. 347-416 (Intéressant quoique un peu fragmentaire et rapide).

MOMBERT (Paul). — **Neuere sozialstatistische Erhebungen deutscher Arbeiterverbände.** *Arch. f. Sozialwiss.*, XXI, p. 248-65 (Revue critique utile d'une série de travaux dont les principaux ont déjà été analysés ici même, t. VIII, p. 563 sqq.).

HEISS (Cl.). — **Die Kosten der Arbeit und der Lebenshaltung der Arbeiter in den Vereinigten Staaten von Amerika.** *Schmoller's Jhb.*, 1906, 1, p. 311-56 (Intéresse aussi la théorie de l'économie de la production).

VIII. — INSTITUTIONS DE LA RÉPARTITION

Par M. H. Bourgin

FRISCH (Walther). — **Die Organisationsbestrebungen der Arbeiter in der deutschen Tabakindustrie.** Staats-

Digitized by Google

u. socialw. Forschungen, hgg. v. Schmoller u. Sering. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1905, VIII-252 p., in 8°.

M. Frisch s'est proposé d'écrire une monographie utile à la connaissance du syndicalisme ouvrier en Allemagne. Il a estimé que la grande part de l'action politique dans les syndicats rendait la méthode monographique indispensable pour démêler les questions et serrer de près l'organisation. Non sans difficultés, il a étendu sa documentation aux différentes sources, archives, journaux corporatifs, comptes rendus, etc; il y a joint une enquête personnelle.

La première partie de l'ouvrage décrit le mouvement des cigariers en 1848 et dans les années suivantes: grâce aux conditions économiques favorables, et à la faveur d'un mélange d'idées politiques, une association est fondée en 1848 et elle expose les premières revendications ouvrières (minimum de salaire, restriction des femmes, réglement de l'apprentissage, conseils de conciliation); des unions locales, très autonomes, sont chargées des rapports avec les patrons. La seconde partie décrit le second mouvement, de 1865 à 1878 : organisation centralisée, sous une influence politique surtout lassalienne, et, à côté, tendances et organisations fédératives ; dissentiments et courants divers ; grèves nombreuses, efforts des organisateurs syndicalistes pour les diminuer et les réglementer; démocratisation et spécialisation croissantes des organismes syndicaux ; résultats matériels, mouvement des membres ; dissolution par l'État en 1878. La troisième partie étudie le *Deutscher Tabakarbeiterverband :* constitution progressive à partir de 1880 sous forme mutualiste; activité du syndicat durant des conjonctures défavorables (augmentation du travail à domicile, du travail des femmes, abaissement du salaire) ; grèves de plus en plus dirigées et organisées ; progrès généraux d'organisation, mesures de mutualité et de protection, services et organes, situation légale, rapports avec le mouvement syndical national et international. Les quatrième, cinquième et sixième parties traitent respectivement du *Verein deutscher Zigarrensortierer*, des syndicats Hirsch-Duncker, des syndicats chrétiens.

Dans ces différentes parties, solidement documentées, avec des citations intéressantes et instructives, l'exposition est surtout historique ; la chronologie est suivie; le récit continu indique les mouvements politiques, les courants d'idées, les

Digitized by Google

œuvres personnelles de direction, les tendances, les caractères, les actions qui se heurtent. L'analyse sociologique, pour laquelle il y a cependant ici d'excellents éléments, est négligée, obscurcie, méconnue. Préparée comme elle l'était par l'investigation historique nécessaire, mais préalable et limitée à son objet propre, elle pouvait être pourtant d'une grande précision et aussi d'une grande utilité. Sur les faits proprement sociaux impliqués par le sujet, sur la constitution, les tranformations et les fonctions des organes syndicaux, sur les conditions économiques qui ont pu déterminer leur formation et leur activité, sur les phénomènes de conscience collective qui accompagnent leur fonctionnement, il y a dans le livre même une matière à laquelle il manque d'avoir été répartie et élaborée méthodiquement en vue de la recherche et de l'étude sociologiques.

Si ce dessein méthodique eût été réalisé, l'ouvrage aurait comporté des conclusions plus fermes et plus sûres que celles qu'il présente. M. Frisch déclare qu'en somme le nombre des syndiqués est faible relativement au nombre total des ouvriers, et il attribue comme causes à cette faiblesse la décentralisation de l'industrie, le travail des femmes, le travail à domicile, l'influence de la politique : mais ces causes ont-elles été démontrées réellement ? Non ; tout système positif de démonstration a même fait défaut. Et c'est dommage ; il y avait là un sujet et des conditions d'étude du plus haut intérêt. M. Frisch prétend, en particulier, que les rapports du syndicalisme avec la politique ont été nuisibles à l'organisation syndicale ; et, jugeant sans doute insuffisante sur ce point son exposition, d'ailleurs souvent tendancieuse à cet égard, il ajoute ici, comme preuve, que le syndicat n'a recueilli beaucoup de membres que là où le parti socialiste était fort, et qu'il n'en a réuni que très peu là où le parti socialiste était faible : mais, en l'absence d'une analyse rigoureuse des faits, cette constatation pourrait tendre à prouver justement le contraire, à savoir que les progrès syndicaux on été la conséquence de la propagande et du mouvement socialistes. De telles incertitudes auraient été impossibles avec une conception et un traitement scientifiques du sujet.

KLUESS (Fr.). — **Die älteste deutsche Gewerkschaft. Die Organisation der Tabak-und Zigarrenarbeiter** bis zum Erlasse des Sozialistengesetzes (Volkswirtsch. Abhandl. d. bad. Hoch-

Digitized by Google

schule, VIII Bd., 2 Erg. bd.). Karlsruhe, Braun, 1905, v-68 p., in-8 (A comparer avec le précédent).

ELY (R. T.). — **Labour movement in America.** Londres. Macmillan, 1905, in-8.

Studies in american trade unionism. Edited by Jacob H. HOLLANDER a. George E. BARNETT. London, Hodder a. Stoughton, 1905, 387 p., in-8 (Réunion d'études précises et utiles).

VON WIESE (L.). — **Skizze der Entwickelung der Arbeiterorganisationen in den Vereinigten Staaten von Amerika.** *Schmoller's Jhb.*, 1905, 4, p. 305-24.

LAZARD (MAX). — **Problèmes syndicaux français.** A propos du IXe congrès national des travailleurs du livre. *Rev. d'écon. polit.*, 1905, p. 777-803.

WARNE (FRANK JULIAN). — **The coal mine workers.** A study in labor organizations. New-York, Longmans, 1905, x-251 p.

COMMONS (JOHN R.). — **Types of american labor unions : the long shore men of the Great lakes.** *Quart. J. of. Econ.*, nov. 1905, p. 59-85 (Suite des études intéressantes déjà signalées).

TROELTSCH (W.) u. HIRSCHFELD (P.). — **Die deutschen sozialdemokratischen Gewerkschaften.** Untersuchungen und Materialien über ihre geographische Verbreitung, 1896-1903. Berlin. Heymann, 1905, XVI-445 p., in-8 (Ouvrage important de documentation).

WILLOUGHBY (WILLIAM-FRANKLIN). — **Employers' associations for dealing with labor in the United States.** *Quart. J. of Econ.*, nov. 1906, p. 110-150 (Institution à distinguer des syndicats patronaux ordinaires, qui sont surtout institutions de production, Cf. plus haut, sect. IV; l'étude présente n'insiste pas d'ailleurs sur ce point et n'est que directement descriptive).

LAS CASES (LÉON.). — **L'assurance contre le chômage en Allemagne.** Paris, Giard et Brière, 1906, in-8.

IX. — ÉLÉMENTS DE LA RÉPARTITION

Par M. M. HALBWACHS ET F. SIMIAND

FEURSTEIN (HEINRICH). — **Lohn und Haushalt der Uhrenfabrikarbeiter des badischen Schwarzwaldes.** Karlsruhe, Braunsche Hofbuchdruckerei, 1905, XIII-208 p. in-8°.

Entre le travail en fabrique et le travail à domicile d'abord

Digitized by Google

en concurrence, dans l'industrie horlogère de la Forêt Noire badoise, des rapports d'étroite dépendance depuis cinquante ans se sont établis. Ce n'est pas seulement un noyau indispensable d'ouvriers très qualifiés, ce sont aussi les anciens procédés, que la production nouvelle a reçus et retenus de l'ancienne : de là, au reste, son infériorité vis à vis de l'horlogerie wurtembergeoise voisine, économiquement plus concentrée, et plus prompte à introduire dans la technique les perfectionnements les derniers en date. D'autre part, dans le développement même des fabriques le travail à domicile trouva de nouvelles raisons d'être, puisqu'il offrait aux producteurs une main d'œuvre supplémentaire et à meilleur compte.

Le salaire, en raison du rôle joué par la division du travail dans l'industrie considérée, est surtout calculé aux pièces. Un des inconvénients de cette méthode est ici particulièrement saisissable : outre la complexité des données à intervenir (quantité et difficulté relative du travail), la qualité de son produit reste encore incertaine aux yeux du travailleur, puisque l'appréciation et l'épreuve en est d'abord très arbitraire, et surtout s'effectue longtemps après sa production, et hors de sa présence. Une diminution continue du taux du salaire va ici de pair avec une intensification progressive du travail : conséquence ordinaire du travail aux pièces. Un autre retranchement représente les outils et matériaux délivrés à l'ouvrier : celui-ci peut sans doute les acheter au dehors ; mais il s'aperçoit vite que le gain de la différence entre le prix courant, et le prix à lui imposé, est bientôt balancé par une baisse de son salaire. Enfin l'absence de tarifs (le taux étant parfois fixé au terme du travail seulement), la diversité et l'inégalité des besognes attribuées à un même ouvrier, l'arrêt du travail même, par insuffisance de débouchés ou simple retard dans l'arrivée des matériaux, la durée indéterminée des inventaires, le règlement par acomptes et le paiement du solde à de longs intervalles, sont autant de facteurs d'insécurité du travailleur et d'occasions d'abaissement du salaire.

Après cette étude de la forme de la rémunération, l'auteur cherche à déterminer son montant effectif, ou le salaire dit nominal (d'après les états du personnel établis annuellement par les entrepreneurs, et transmis par eux, avec indication des salaires, aux fonctionnaires chargés de fixer le revenu en

Digitized by Google

vue de l'impôt). Dans l'ensemble, la quantité de l'offre et de la demande semble la cause principale des différences. Ce n'est point seulement parce que qualifiés, c'est parce que leur recrutement est difficile, que certains ouvriers (mécaniciens, ciseleurs, etc.) ont de hauts salaires : aussi les apprentis, dans ces branches, sont-ils payés comme de jeunes ouvriers. C'est en raison de la possibilité du travail à domicile, et du travail féminin, dans certaines autres, que les salaires y sont bas. Il se manifeste, en même temps, une tendance des employeurs à obliger au travail dans la fabrique les membres de la famille de l'ouvrier et à diminuer d'autant le salaire de l'un et des autres. La comparaison des tableaux de salaires dressés par fabrique permet, d'autre part, d'établir l'influence, sur le salaire, de la modalité de l'entreprise (campagnarde, urbaine, avec travail supplémentaire à domicile, spécialisée, riche en débouchés, etc.), en même temps que de l'espèce du travail.

Quant au salaire dit *réel*, ou pouvoir d'achat du salaire, l'auteur en donne une « illustration » à l'aide de budgets ouvriers où, durant une période de trois mois à un an, les dépenses et recettes ont été indiquées jour par jour par les intéressés. Il constitue ainsi, pour chaque ménage, deux bilans, l'un physiologique, où il compare les aliments consommés en fait aux types d'alimentation reconnus normaux (par le physiologiste von Voit), l'autre économique, contre-épreuve des informations détaillées, et en même temps résumé de la situation du ménage. Écartant les cinq plus favorables et les quatre plus défavorables, considérés pour des raisons diverses comme exceptionnels, il constate que les quinze budgets restants révèlent une tendance générale à élever les recettes à un certain niveau, où, sauf une exception, jamais le salaire du chef de famille n'atteint à lui seul : d'où la nécessité de gains supplémentaires (travail de la femme, travail à domicile, etc.). Les dépenses elles-mêmes sont distinguées d'après leurs objets : l'auteur estime que plus le ménage est pauvre, plus il s'attache à augmenter la part des dépenses « sociales » ou qui se voient (vêtements, mobilier), aux dépens des autres.

On ne voit pas bien le sens de la distinction ici établie entre la forme et la matière de salaire : l'étude des caractères du salaire aux pièces dans cette industrie intéressante et précise, nous fait connaître les procédés dont le patron peut se servir

Digitized by Google

pour diminuer le salaire, dont il se sert réellement, puisque les ouvriers lui en font grief. On attend que l'étude du salaire effectif nous apprenne dans quelle circonstances, et dans quelle mesure, il les utilise : mais l'auteur ne le peut, parce qu'il étudie *un état*, et non une évolution, *des salaires*; alors tous les inconvénients d'une recherche de ce genre, diversité très grande des professions, différence des conditions propres de chaque entreprise, se manifestent à plein : toute conclusion quelque peu générale devient impossible. Une étude de salaire vraiment scientifique s'efforcerait de déterminer le mouvement du salaire dans chaque branche, dans chaque entreprise, et aurait chance de découvrir, entre les mouvements étudiés, des rapports, abstraction faite des différences de branche à branche, et d'usine à usine : or c'est à l'étude de ces différences que s'en tient, en somme, la présente recherche. Ce qui nous intéresserait, ce n'est point le chiffre actuel du salaire dans les différentes catégories du métier, c'est la série de variations, et l'ensemble des causes, qui ont eu un tel résultat : l'étude des modalités, et sous-variations, serait utile et scientifiquement abordable après celle-ci seulement.

On est frappé, d'autre part, de la disproportion entre le soin apporté à l'établissement de ces budgets, et le peu de résultats qu'on en peut tirer. Les bilans physiologiques reposent, à vrai dire, sur des hypothèses, et, d'ailleurs, la profession au sens étroit étant ici un facteur assez négligeable, ce n'est point sur cet aspect qu'il convenait surtout d'insister. Mais les bilans économiques eux-mêmes n'ont pas grande signification. Ils ne permettent même point de connaître si c'est la dépense qui se règle sur le revenu ou l'inverse. Ils le pourraient seulement si l'on était en mesure de comparer après plusieurs années, les budgets d'une même famille, ou de familles de même espèce, d'établir dès lors la persistance de certains niveaux de vie, si tel est le cas. Ils auraient aussi l'utilité, dressés à de longs intervalles, de révéler des variations importantes dans les salaires et le coût de la vie. Ici encore, c'est une série de données *successives* qui seule aurait quelque valeur. Bien plus, quinze budgets dits typiques (puisque l'auteur estime les autres exceptionnels), même dans une seule industrie et une même région, expriment encore des conditions trop diverses (composition de la famille, genre de l'occupation), et sont aussi en trop petit nombre, pour qu'une

Digitized by Google

interpolation se puisse correctement effectuer. Même pour exprimer l'*état actuel* des besoins et tendances, ils ne suffisent pas.

M. H.

RYAN (JOHN A.). — **A living wage**. Its ethical and economic aspects. With an introduction by Richard T. Ely. New-York, Macmillan, 1906, XVI-346 p. in 16.

Ce livre est un exposé doctrinal, fait par un prêtre catholique, professeur de séminaire, d'une théorie chrétienne du salaire fondée sur la notion de living wage (individuel et familial). Étant donné ce point de vue, la part d'étude positive et proprement scientifique qu'il peut contenir y est donc, comme il faut s'y attendre, purement illustrative et accessoire, et la préoccupation de l'auteur est moins de savoir si le living wage est un principe qui ait eu ou acquière en fait une valeur dans la détermination objective des salaires que de montrer par des considérations morales et économiques, et en se couvrant de l'autorité du pape et des auteurs catholiques, pour quelles raisons ce principe doit être adopté par les âmes chrétiennes. On voit que, par cette direction téléologique et normative, ce travail ne rentre pas dans notre cadre.

F. S.

CHAPMAN (S.J.). — **Some aspects of the theory of wages in relation to practice**. Manchester, Heywood, 1905 (D'intérêt scientifique).

BOWLEY (A.-L.) and WOOD (GEORGES H.). — **The statistics of wages in the United Kingdon during the 19th Century**. Part. XIV. Engineering and shipbuilding. E. Averages Index numbers a. general results. *Journ. of the statistical soc.*, march 1905, p. 148-96 (Suite des études et analyses de faits déjà signalées ici).

JOHNSON (ALWIN S.). — **The effect of labor saving devices upon wages**. *Quart. J. of Econ.*, nov. 1905, p. 86-109.

Untersuchungen über die Entlohnungs methoden in der deutschen Eisen-und Marchinenindustrie. Berlin, Simion, 1906, in-8.

COURTIN (BAURAT). — **Ueber die Wirkungen der Stabilisierung von Werkstätten-Arbeiter**. *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1906,

Digitized by Google

2, p. 272-309 (Discussion de certaines parts de travail de M. Zwidinnek Sedenhorst analysé ici l'année dernière, p. 545).

VON BOEHM. BAWERK (EUGEN). — **Zur neuesten Literatur über Kapital und Kapitalzins.** *Zeitsch. f. Volkswirtsch., Sozialpol. u. Verwalt.*, 1906, V-VI. H, p. 443-61 (Étude et discussion des travaux récents et position de l'auteur à leur égard. Ne mentionne pas le travail de M. Landry étudié ici, t. VIII, p. 572-87).

FISHER (IRVING). — **The nature of capital and income.** New-York, Macmillan, 1906, XXII-428 p., in-8 (Cet important ouvrage nous est parvenu trop tard pour que nous puissions en donner dans ce volume un compte rendu suffisant. Méthode abstraite, tempérée d'observation à caractère peut-être inconsciemment sociologique).

X. — ACTION DE L'ÉTAT SUR LA VIE ÉCONOMIQUE

Par M. H. BOURGIN

GRUNZEL (JOSEPH). — **System der Industriepolitik.** Leipzig, Duncker. u. Humblot, 1905, VI-393 p. in-8.

M. Grunzel déclare dans sa préface qu'engagé par le succès de son *System der Handelspolitik*[1] à composer un novelu ouvrage, il s'est proposé d'en faire une synthèse utile de monographies et de travaux très nombreux. Qu'est-ce que l'industrie et qu'est-ce que la politique industrielle? M. Grunzel, après avoir indiqué les différents sens du mot, prend l'industrie comme l'ensemble des entreprises servant à la transformation des produits naturels. Admettons cette définition : comme toute la discussion qui la précède, elle est fondée sur l'usage de la langue, poussée d'ailleurs à une grande précision, et non sur la réalité des faits. Quelle que soit la forme d'activité qui s'applique à l'industrie ainsi définie, elle doit compter avec des phénomènes capitaux qui sont, d'une part, l'accroissement énorme de la productivité, et, d'autre part, les maux inhérents à la vie industrielle (uniformité du travail, antagonisme des classes); en second lieu, elle doit connaître aussi exactement que possible, les branches de l'industrie et leur classification, dont M. Grunzel discute les principes et le plan. Dans ces conditions, la politique industrielle est

1. Cf. *Année sociologique*, t. VI, p. 523-5.

Digitized by Google

l'ensemble des mesures par lesquelles l'État ou les corporations publiqnes cherchent à régler l'activité industrielle d'un pays de la manière la plus favorable à l'économie. Ces mesures peuvent se rapporter à l'économie tout entière, ou aux relations que les branches industrielles ont entre elles, ou à la technique économique, ou enfin à la politique sociale.

Il apparaît immédiatement que cette notion de la politique industrielle est illimitée et indéfinie. D'abord comment peuvent s'établir ses règles? et que faut-il entendre par une réglementation favorable à l'économie? L'existence même de la politique industrielle et sa direction initiale paraissent dépendre, non de constatations de fait, mais de postulats idéaux ou sentimentaux qui ne sont même pas formulés et discutés ici. D'autre part, que comprend-elle, ou plutôt que ne comprend-elle point? n'est-elle pas infiniment extensible? avec l'adjonction ou la confusion de la politique sociale, à quoi ne touche-t-elle pas ? Et, d'ailleurs, en général, comment seront déterminées ses interventions? M. Grunzel parle de ses devoirs : sur quoi sont-ils fondés, et en faveur de qui doivent-ils se manifester? La seule manière positive d'étudier et d'exposer la question était de rechercher et d'analyser, en premier lieu, les organes, et, en second lieu, les fonctions de la politique industrielle. Les organes : quels sont-ils, et en quelle mesure? l'État, les institutions publiques, les intéressés eux-mêmes? Les fonctions : en quoi consistent-elle, à quoi s'étendent-elles, soit pour la production, soit pour la répartition ? Ainsi, plongeant dans la réalité, et se déterminant d'après les faits eux-mêmes, le travail pouvait présenter de la politique industrielle une description objective, évitant les indécisions doctrinales, les interprétations arbitraires, serrant de près une définition et une explication scientifiques. On va voir à quelles difficultés et à quelles incertitudes M. Grunzel a cédé dans la disposition et l'emploi de sa matière si abondante, et d'ailleurs si consciencieusement élaborée.

Il commence par montrer le développement de l'industrie depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes, où il décrit la formation de l'industrie différenciée; il expose et analyse la production industrielle d'aujourd'hui (statistique générale et statistique par pays). Il décrit ensuite les systèmes d'exploitation : industrie domestique, artisanerie (métier indépendant, division du travail, outils, relativement peu d'aides), fabrique (division du travail technique, machinisme, nombre

Digitized by Google

relativement grand d'ouvriers); et le passage de l'un de ces systèmes à l'autre. L'artisanerie mène à l'entreprise, qui est surtout la mise à la disposition de l'industrie des connaissances et des ressources de l'entrepreneur. Il est quatre formes d'entreprise : travailleurs indépendants, travailleurs dépendants, travailleurs dépendants avec courtier intermédiaire, sweating-system. L'artisanerie s'étend successivement aux travaux précédemment domestiques; elle croît en spécialisation et prépare ainsi l'avènement de la fabrique. Après avoir indiqué les caractéristiques de la fabrique et les conditions du travail et du marché avec lesquelles elle est en relation, M. Grunzel en expose les définitions législatives, puis en discute l'origine, les avantages et les inconvénients. Enfin il étudie la répartition actuelle des différents systèmes d'exploitation selon les différentes branches d'industrie; il analyse cette situation groupe par groupe et métier par métier dans les divers pays.

Après deux chapitres sur les moyens et les forces de l'exploitation industrielle (machines : définition, modes d'application, historique, développement, animaux, eau, vent, vapeur; statistiques) et sur l'extension de l'industrie (conditions, groupement), M. Grunzel fait l'histoire et la théorie de l'organisation industrielle : corporations, colbertisme, liberté industrielle, limitations proposées, situation des divers États à cet égard. Suivent quatre chapitres sur les sociétés industrielles, qui sont classées, d'après leur but, en sociétés par actions, se proposant la production en commun, cartells et trusts, se proposant la réglementation commune de la production, unions, syndicats et chambres, se proposant la représentation d'intérêts communs; — sur les cartells et les trusts; — sur la représentation des intérêts industriels : institutions d'État et associations libres (syndicats patronaux); sur les exploitations collectives (État et communes). L'auteur aborde alors successivement la protection ouvrière en faisant la revue des législations par questions (travail des enfants, des femmes, des adultes, repos hebdomadaire, protection des travailleurs durant le travail, garantie du salaire, protection du contrat de travail, assurances ouvrières, organes de protection ouvrière), et en décrivant la grève, le syndicat, et les institutions servant à améliorer la situation ouvrière, telles que crèches, écoles, caisses d'épargne; puis les mesures de l'État en faveur de la petite et de la grande industrie; puis,

Digitized by Google

chapitre par chapitre, l'enseignement professionnel, les expositions et les musées, la protection de la propriété industrielle, la statistique industrielle (conditions, description par branches et par pays), les mines.

L'ouvrage n'est pas conclu; à cela rien d'étonnant, puisqu'à vrai dire il n'est pas composé. Il comprend une énorme quantité de renseignements qui, nécessairement, pour être accessibles à la lecture, ont été rangés sous diverses rubriques, mais dont l'arrangement ne correspond à aucun plan méthodique. Pourquoi les rubriques se succèdent-elles ainsi plutôt qu'autrement, on n'en voit même pas de raison positive. Quant au détail des chapitres, il présente souvent le plus grand désordre; souvent les faits sont simplement juxtaposés, de même que les conditions et les causes attribuées aux phénomènes; ainsi, au chapitre v, les conditions de l'extension industrielle, décrites par l'auteur dans l'énumération suivante : densité de la population, développement de la consommation intérieure, classe ouvrière active, matières premières et capitaux, législation avancée, protection suffisante, moyens de communication, situation géographique favorable; quelle est la valeur relative précise de ces diverses conditions? D'autre part, en raison de l'indétermination du sujet, et à la faveur de cette confusion de détail, à chaque instant débordent dans ce traité de politique industrielle la description d'institutions ou l'exposition de mesures qui ne s'y rapportent point; que viennent y faire les sociétés commerciales, ou les caisses d'épargne, ou les crèches? Ainsi comprise, la tâche de l'auteur est illimitée; et pourtant c'était déjà trop de l'avoir presque partout doublée en donnant à l'exposition de la politique industrielle la substructure mal définie d'une description économique qui est souvent de la statistique non élaborée.

On eût préféré, sur les questions de politique industrielle ou sur les questions connexes, un effort positif de précision doctrinale. Parfois des appréciations subjectives ou des préjugés en tiennent lieu. A plusieurs reprises, l'auteur nous parle des avantages ou des inconvénients de telle institution, de telle mesure : c'est là que l'a priori se glisse ou éclate, que les préférences sentimentales, généralement étouffées, reparaissent, tandis que les phénomènes cessent d'être évalués objectivement. Ou bien il se contente de propositions habituelles, et comme routinières, sur des faits qui n'ont pas

Digitized by Google

été scientifiquement étudiés. Surtout, trop d'affirmations se présentent rapidement, sans discussion suffisante. Ainsi, au début même de son livre, M. Grunzel nous offre un plan de classification industrielle qui n'est pas établi démonstrativement; plus loin, p. 65, il expose l'hypothèse que la fabrique serait née de la concentration et de l'augmentation de la population urbaine, avec besoins uniformisés, sans que cette hypothèse soit réellement induite et démontrée; plus loin, enfin, dans toute la partie qui concerne particulièrement la protection ouvrière, son manifeste souci d'exactitude et d'impartialité et sa mise au courant étendue et précise ne rendent que plus apparentes et choquantes les lacunes et les faiblesses qui procèdent du défaut général du plan et de la conception.

HARMS (Bernhard). — **Arbeitskammern und Kaufmannskammern.** Gesetzliche Interessenvertretungen der Unternehmer, Angestellten und Arbeiter. Tübingen, Laupp, 1906, III-56 p. in-8°.

Dans cette conférence développée, M. Harms traite la question de la représentation légale des ouvriers et des employés. Après avoir exposé l'utilité de la représentation ouvrière dans les institutions de politique sociale, il se prononce pour des chambres mixtes où le patronat, déjà représenté dans les chambres de commerce, aurait néanmoins sa place, en raison de son rôle estimé prépondérant dans l'économie actuelle. Il montre quelle devrait être l'organisation de ces chambres de travail (branches, nombre, conditions d'éligibilité, fonctions). Pour les employés, il prévoit des organes spéciaux, Kaufmannskammern, répondant à la spécialisation des employés et au degré de leur organisation actuelle, inférieure à celle des ouvriers. Ce petit travail procède d'un esprit réaliste, non sans préjugés, mais voyant assez clair dans les questions qu'il pose.

HOFMANN (E.). — **Kommunale Sozialpolitik in der Schweiz.** *Arch. f. Sozialviss.*, XXII, 2, p. 467-523 (Point de vue d'administration pratique; revue des mesures diverses prises ou tentées).

GERLACH (Wilhelm). — **Die Wirkungen der deutschen Börsensteuergesetzgebung.** *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1905, 3, p. 461-520.

GOLODETZ (Michael). — **Staatsaussicht über die Hypothekenbanken.** *Schmoller's Jhb.*, 1905, 3, p. 181-200; 4, p. 199-254.

Digitized by Google

ANTON (G.-R.). — **Studien zur Kolonialpolitik der Niederlande I.** Die Rohzuckerindustrie auf Java und die Eingeborenen. *Schmollers's Jhb.*, 1906, 2, p. 97-156.

XI. — ÉCONOMIES SPÉCIALES

PAR MM. G. ET H. BOURGIN ET M. HALBWACHS.

TAYLOR (HENRY.-C.). — **An introduction to the study of agricultural economics.** New York, Macmillan, VIII-327 p. in-12.

Après une introduction de généralités, M. Taylor examine les facteurs de la production agricole, terre, capitaux, travail ; leurs propriétés économiques et leur valeur relative, fertilité et productivité de la terre, machinisme agricole, variations quantitatives et qualitatives de la productivité du travail ; puis, les principes directeurs de l'exploitation agricole, du type ancien, où le cultivateur produit pour lui, et du type moderne, où le cultivateur produit pour le marché commercial; l'organisation de l'exploitation, culture intensive et extensive ; la grandeur des exploitations, les conditions qui la déterminent ; les conditions qui déterminent les prix des produits agricoles, variétés de l'offre et de la demande ; la distribution des revenus, l'estimation de la valeur du sol ; et de l'exploitation ; les moyens d'acquérir le sol ; le fermage et la propriété aux États-Unis et en Angleterre. — Il y a des vues et des développements intéressants dans ce petit traité, il y a même des rudiments d'étude positive ; mais cela est dispersé dans les divers chapitres, où abondent les généralités, les expositions abstraites, les idées a priori.

H. B.

SCHAUBE (ADOLF). — **Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge.** Munich-Berlin, 1906, XIX-816 p., in-8° (Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte hgg. von G. von Below u. P. Meinecke).

Il y a dans le gros ouvrage de M. Schaube de gros défauts de méthode. Pour quelle raison considérer à part, dans le moyen âge, le commerce méditerranéen ? N'y a-t-il pas un

Digitized by Google

grave danger à isoler les phénomènes économiques retenus des phénomènes identiques dont le reste de l'Europe est alors le théâtre ? N'est-ce pas s'interdire non seulement de comprendre exactement ces phénomènes, mais de saisir leurs liens, leur sens général, leur valeur sociologique ?

D'autre part, cette histoire de commerce est bien plutôt une géographie commerciale : les différentes régions de l'Europe méditerranéenne sont successivement abordées, et ainsi l'on ne voit pas tout de suite les analogies du développement commercial de chacune d'elles, permettant de dessiner les traits d'une évolution générale du commerce au début du moyen âge ; les modes particuliers de l'économie commerciale ne sont pas étudiés dans leur ensemble, et il faut par exemple se reporter au chap. XXVII, consacré aux foires de Champagne, pour trouver un exemple concret de cette économie, exemple dont on doit s'interdire de généraliser la signification ; rien non plus sur le personnel commercial, de sorte que les graves problèmes posés par les érudits modernes, comme G. von Below, Pirenne et tant d'autres, sur l'existence, sur les rapports du grand et du petit commerce sont négligés ; le phénomène essentiel des marchés, qui, après Rietschel et Huvelin, devient un des grands facteurs de la vie urbaine, n'est pas traité, sinon subsidiairement, et toujours selon la méthode de l'histoire descriptive, au chap. XLVII. On peut même considérer que les trois derniers chapitres de l'ouvrage, consacrés aux routes, à la politique douanière des cités et des princes, aux poids et monnaies, au droit commercial et consulaire, ne sont que des appendices d'expédient destinés à recevoir les renseignements qui n'ont pu prendre place dans les précédents. — Enfin le livre de M. Schaube est à la fois une histoire de seconde main, et, sur certains points, un travail original : de là résulte que sa documentation en fait de sources est très limitée, insuffisamment critique, réduite aux textes de langue romane et hellénique, que sa bibliographie est sujette à caution, pleine de lacunes et d'inutilités. — J'insiste sur les défauts de méthode de M. Schaube, à qui on reprochera surtout de s'être incomplètement rendu compte de la vaste entreprise qu'il assumait. Il n'empêche que son travail constitue un immense répertoire de faits qui, grâce aux tables des matières et alphabétique, pourront être repérés et utilisés.

G. B.

Digitized by Google

FREYTAG (C.-T.). — **Die Entwickelung des Hamburger Warenhandels**, 1871-1900. Berlin, Puttkammer und Muhlbrecht, 1906, VIII-106; p. in-8°.

Ce livre débute par une courte histoire du commerce hambourgeois jusqu'en 1871. — Hambourg, ville hanséatique, n'hésite pas à enfreindre les prescriptions de la Hanse quand ses privilèges à l'étranger sont en jeu (accueil de l' « englische court »); elle profite de l'émigration des marchands d'Anvers, chassés par la politique espagnole ; elle offre seule la sécurité dans l'Allemagne du XVIIe siècle, agitée par les guerres. Elle entre, au XVIIIe siècle, en relations avec les colonies françaises des Indes Occidentales, et ensuite avec les États-Unis ; en même temps elle renonce aux allures mystérieuses et cachotières du vieux commerce, pour des pratiques plus franches, et le plein jour de la publicité. Sa prospérité est menacée par le blocus continental : Hambourg, chef-lieu du département des Bouches de l'Elbe, se trouve à deux doigts de la ruine. Elle se relève, et progresse lentement : c'est au milieu du siècle seulement qu'elle développe son armement et s'intéresse aux chemins de fer ; c'est en 1870 que la navigation de l'Elbe est enfin libre, et en 1871 que la formation de l'Empire assure aux navires allemands une protection efficace au dehors.

La période qui est l'objet propre de l'étude est divisée nettement en deux phases par l'entrée de Hambourg dans le Zollverein (1889). Pour chacune on étudie le développement du commerce : 1° par rapport aux différentes espèces et variétés de produits ; 2° avec les divers pays ; 3° en tant que déterminé par certains facteurs principaux.

1re *phase*. — L'exportation croît plus vite que l'importation jusqu'en 1880, ensuite c'est l'inverse (comme d'ailleurs pour l'Allemagne en général, de plus en plus grande nation industrielle). D'autre part le rapport des poids aux valeurs s'élève, en raison de la nature différente des marchandises, et de la baisses de prix. Hambourg fournit l'Allemagne de nombreux produits bruts ou à demis ouvrés, et objets de consommation, tandis que de plus en plus l'importation des objets fabriqués diminue. A l'exportation, les objets de consommation augmentent jusqu'en 1880, puis diminuent, tandis que les objets fabriqués augmentent alors très nettement. — Bien

Digitized by Google

que les produits venus d'Europe l'emportent toujours, l'importation transatlantique s'est développée beaucoup plus vite: il semble qu'un même déplacement se marque dans l'exportation (politique protectionniste des états européens depuis 1870). La position dominante de l'Angleterre est de moins en moins assise. Au reste c'est avec le sud de l'Amérique (café), plus qu'avec le nord, que Hambourg est en relations. — Le commerce hambourgeois subit, dans cette période, l'influence des alternatives de prospérité et de dépression dans l'industrie, de la politique commerciale et de ses vicissitudes. L'adaptation reste, toutefois, imparfaite, entre un organisme commercial qui date de la Hanse, et l'industrie allemande, à peine et trop vite née, préoccupée de racheter par le bon marché de ses produits sa technique imparfaite.

2e *phase*. — Ce n'est pas de son gré, mais sous la pression effective du gouvernement allemand (p. 55) que Hambourg entra dans le Zollverein : au reste, une fois la mesure décidée, l'opposition désarma vite, et les appréhensions firent place à une pleine confiance. — Importation et exportation croissent bien plus vite que précédemment, l'importation d'un mouvement toujours un peu plus lent. A l'importation, l'augmentation est à peu près la même pour les trois catégories de produits. A l'exportation, on note un accroissement sérieux des produits bruts (mais Hambourg sert ici surtout d'intermédiaire, et c'est le signe de l'augmentation de sa flotte), une stagnation pour les objets de consommation (continue depuis 1880), et, pour les objets fabriqués, un accroissement moyen. — Les relations de Hambourg avec l'Angleterre (même tendance que pour la première phase), la France, le sud-ouest, le sud-est et le nord-est de l'Europe (gros développement en ce qui concerne les deux dernières régions), l'Amérique du sud, les États-Unis (l'exportation diminue, l'importation augmente), les Indes, le Japon, l'Afrique, l'Australie, sont examinées en détail. Le développement de l'importation transatlantique exprime en somme la mise en relation de plus en plus directe avec les pays producteurs. — Parmi les influences dont le commerce subit alors le contre coup, l'auteur retient surtout la crise financière mondiale de 1890, et l'épidémie de choléra à la même époque, le tarif Dingley, la situation trouble des pays sud-américains, toutes sources de dépression.

L'ouvrage se termine par une comparaison entre le commerce de Hambourg et celui des ports concurrents (Brême,

Digitized by Google

Anvers, Londres et Liverpool) : dans le simple exposé, précis et méthodique, des faits, on devine que l'orgueil patriotique de l'auteur allemand trouve son compte.

L'analyse des fluctuations du commerce de Hambourg est conduite avec une réelle sureté : il est d'une bonne méthode de déterminer d'abord le sens général de cette évolution, puis de le retrouver, plus ou moins modifié ou contrarié par des facteurs propres, dans les mouvements élémentaires et particuliers, relatifs à tel groupe de marchandise et même tel produit spécial, ou à la mise en rapports de Hambourg avec tel continent et même tel pays. — Il y a d'autre part un intérêt scientifique à déterminer quels rapports étroits unissent le commerce et le système économique en général, dans cette expérience de la transformation d'un port indépendant jusqu'ici, lié par des relations originales avec l'étranger, et fondant là dessus sa puissance, en une partie intégrante d'une nation et d'un empire, soumise désormais à ses lois et orientée suivant ses tendances. L'auteur, ici, pose toutefois un problème, plus qu'il n'avance vers sa solution. Il ne suffit pas, en effet, à côté de l'évolution du commerce, de retracer les événements principaux de la vie économique de l'Allemagne. Sans doute ceci agit sur cela ; mais comment, par quels intermédiaires ? Cela est d'autant plus à fixer qu'entre les crises financières, par exemple, ou les changements de la politique douanière, et le mouvement du commerce, ce sont les commerçants eux-mêmes qu'on trouverait, avec leurs coutumes, leurs interprétations, leurs prévisions, dont le jeu ne se laisse pas lui-même déterminer d'avance.

M. H.

CARCOPINO (JÉRÔME). — **La Sicile agricole au dernier siècle de la République romaine.** *Viertelj. f. Social- u. Wirtsch.-gesch.*, IV, Bd., 1. H., p. 128-185 (Etude intéressante. Comparaison avec le présent. Technique et conditions de la production non meilleures, mais le rapport à la population a changé. Le régime de la propriété).

ANDERSON (WILBERT L.). — **The country town.** A study of rural evolution. New-York, Baker a Tylor, 1906, in-8.

FITE (EMERSON D.). — **The agricultural development of the west during the civil war.** *Quart. J. of. Econ.*, feb. 1906, p. 259-78.

Untersuchungen betreffend die Rentabilität der schweizerischen Landwirtschaft. Bern, Wyss. 1906, 116 p., in-8.

Digitized by Google

PAASCHE (H.). — **Die Zuckerproduktion der Welt.** Ihre wirtschaftliche Bedeutung. Leipzig, Teubner, 1905, p. IV-338, in-8.

DAENELL (Prof. E.). — **Die Blütezeit der deutschen Hanse.** Hansische Geschichte von der 2. Hälfte des XIV. bis zum ersten Viertel des XV Jahrh. Berlin, G. Reimer. 1906, 2 vol., p. XVII-474 et XV-561.

PAPE (ERNST). — **Der deutsche Braunkohlhandel unter dem Einfluss der Kartelle.** *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1906 2, p. 234-271.

BUGGE (ALEXANDER). — **Die nordeuropaischen Verkehrswege im frühen Mittelalter** und die Bedeutung der Wikinger für die Entwickelung des europäischen Handels und der europäischen. Schiffahrt. *Viertelj. f. Social- u. Wirtsch.-gesch.*, IV, Bd., 2, H., p. 227-77.

MOELLER (JOHANN). — **Das Rodwesen Bayerns und Tirols im Spätmittelalter u. zu Beginn der Neuzeit.** *Viertelj. f. Social. u. Wirtsch.-gesch.*, III. Bd., 2-3, H., p. 361-420, et 4. H., p. 555-626.

RIPLEY (WILLIAM Z.). — **The trunkline rate system.** A distance tariff. *Quart. J. of. Econ.*, feb. 1906, p. 183-210 (A classer aussi sect. VI).

SCHNEIDER (A.). — **Zur Rentabilitatsberechnung der Personen und Güterzüge** unter Zugrundelegung der Verhältnisse der badischen Staatseisenbahnen. *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1906, 2, p. 24-58 (Intéresse aussi la sect. VI).

Digitized by Google

SIXIÈME SECTION

MORPHOLOGIE SOCIALE

Par M. Halbwachs

I. — LA POPULATION

JACQUART (Camille). — **La dépression démographique des Flandres. Essai sur la natalité de l'arrondissement de Thielt.** *Annales de Sociologie* publiées par la Société belge de Sociologie, tome II, 1905, Paris, Alcan, Bruxelles, Schepens. p. 85-204.

L'arrondissement de Thielt (Flandre occidentale) a été le siège des phénomènes suivants au cours du XIXe siècle : à partir de la décadence de l'industrie linière dans les Flandres, aggravée vers 1846 par une crise alimentaire et une épidémie, ralentissement marqué de la nuptialité, et de la natalité, sensible durant presque tout le siècle ; à partir de 1895, la situation économique s'améliore en Belgique et dans toute l'Europe, d'où augmentation de la nuptialité ; mais, tandis qu'il en résulte, dans les arrondissements de Thielt, de Roulers et de Courtrai, un relèvement de la natalité, la natalité continue son mouvement de baisse (commencé en 1875) dans les autres parties de la Belgique, et dans l'Europe en général, à quelques exceptions près. L'étude de la fécondité par communes dans l'arrondissement de Thielt apprend que les progrès de la natalité de 1880 à 1900 ont été le plus sensibles dans les communes agricoles. — Ces faits invitent à penser que le facteur économique influe nettement sur la natalité, et, toutefois, que son action peut ne pas être la même suivant les milieux sociaux : l'augmentation de la natalité à partir de 1895 se constate en effet dans des parties de la Flandre caractérisées par leur pauvreté, leur ignorance et leur moralité, et non dans les autres. L'auteur conclut : « l'affaiblissement de la natalité à l'époque actuelle est volontaire ; elle a pour cause

Digitized by Google

une disposition mentale qui se répand de plus en plus, et qui est relative à l'interprétation de l'importance du milieu économique, la tendance générale de l'homme cultivé moderne à maintenir et à élever le niveau de son existence matérielle ».

L'auteur est évidemment préoccupé de rattacher la fécondité directement aux tendances des hommes ; il essaye d'une synthèse entre les théories économiques (Cauderlier), et psychologiques (Arsène Dumont). C'est évidemment un progrès que de substituer à l'action fatale des forces économiques celle de la représentation que se font les hommes de leur condition et de leurs fins pratiques ; mais il explique cette représentation même, presque uniquement, par la profession, la richesse, en d'autres termes par les forces économiques ; on peut se demander si des tendances telles que le goût de l'épargne, ou le désir de s'élever socialement, ne résultent pas en partie d'influences sociales d'espèce autre, et si, à côté de la profession, et au même titre, la religion, les traditions morales, la constitution de la famille, et en général les conditions morphologiques de vie, ne méritaient pas d'être retenues.

M. H.

A. N. KIÆR. — **Statistische Beiträge zur Beleuchtung der ehelichen Fruchtbarkeit, 3er Abschnitt.** Christiania, Jacob Dybwad, 1905, p. XIII-225, grd in-8°.

Dans un volume précédent, dont il a été rendu compte ici, l'auteur étudiait la fécondité légitime comme un fait brut, défini par opposition à la stérilité dans le mariage ; il l'envisage, à présent, dans ses variations quantitatives, en comparant les mariages au point de vue du nombre des enfants : il est intéressant de déterminer dans quelle mesure ces nouvelles recherches confirment ou complètent les résultats antérieurement obtenus.

Un premier ensemble d'observations porte sur la proportion des ménages de chaque nombre d'enfants telle qu'elle ressort des statistiques pour chaque pays. Retenons les plus instructives : — à Berlin la plupart des ménages (14, 2 p. 100) comportent 2 enfants ; à mesure que le nombre des enfants augmente, le nombre des ménages diminue, sans que d'ailleurs ces diminutions successives soient égales (l'auteur remarque notamment que de 9 à 10 et de 11 à 12 les décroissances sont

Digitized by Google

peu sensibles, comme si les nombres ronds 10 et 12 exerçaient une attraction). Il se trouve, d'ailleurs, que les *ménages* à 1 et 2 enfants, par rapport aux ménages existant en 1885, sont moins nombreux que les *naissances* d'un premier ou d'un deuxième enfant par rapport à toutes les naissances enregistrées de 1886 à 95 : ce qui peut s'expliquer par la fécondité décroissante des mariages, par l'immigration qui introduit à Berlin des familles dont la fécondité correspond aux conditions de la campagne, par le nombre des veufs et des séparés que la seconde statistique seule retient. En Saxe les ménages peu féconds sont moins nombreux, les ménages féconds plus nombreux qu'à Berlin : ce qui peut tenir à ce qu'on compare un pays à population stable à une ville en croissance rapide où les mariages sont de moins longue durée, à ce que la Saxe aussi, présente une nombreuse population paysanne et industrielle. En Lorraine, où l'influence allemande est moindre, les ménages à 1, 2 et 3 enfants sont plus nombreux qu'en Alsace. En Norvège les mariages sont plus féconds à la campagne que dans les villes, dans les villes qu'à Christiania, à Christiania qu'à Copenhague et Berlin. En Hongrie, deux faits sont à signaler : entre les nombreuses nationalités (distinguées d'après la langue) on ne remarque que de très faibles divergences; à comparer les villes et les campagnes, on relève que les ménages de 1 à 2, mais aussi de 11 à 15 enfants, sont plus nombreux dans celles-là, ceux de 6 à 10 enfants dans celles-ci. En France, comme on ne connaît que les enfants en vie au moment du recensement, il faudrait faire intervenir des calculs de mortalité, pour que la comparaison avec d'autres pays puisse s'effectuer correctement : l'auteur se borne à rapprocher les uns des autres les départements les plus et les moins féconds. En Hollande, c'est dans les grandes villes maritimes, Dordrecht et Rotterdam, que se manifeste la plus grosse fécondité, en raison sans doute de leur population mêlée. En Grande-Bretagne, à examiner des statistiques très partielles, il apparaît que les familles à 5 enfants sont le plus nombreuses (les familles à 6 enfants en Hollande), et que les très grandes familles (10 enfants et plus) sont fortement représentées. Aux États-Unis (Massachusetts) on trouve plus de ménages à nombreux enfants parmi les immigrants que parmi les Américains : mais, faute de connaître la durée des mariages comparés, on n'en peut rien induire. En République Argentine, où l'émigration joue le même rôle, les familles

Digitized by Google

italiennes et espagnoles sont plus fécondes que les familles allemandes et françaises : elles comprennent d'ailleurs surtout des ouvriers, et non, comme celles-ci, des marchands et des artisans : la profession est ici à considérer.

Dans cette complexité de faits et d'explications, l'auteur parvient à dégager, ici comme dans son étude antérieure, l'influence constante de quelques facteurs généraux, en premier lieu de la durée du mariage. Cette action se fait sentir parfois d'une façon très nette, et d'ailleurs compréhensible : à Berlin, pendant les 10 premières années de mariage, la répartition des ménages par nombre d'enfants paraît dépendre uniquement de la durée ; ensuite, les ménages qui ont de 1 à 6 enfants sont entre eux dans des rapports à peu près constants pour toutes les durées, mais la répartition de ménages à plus de 6 enfants varie encore très nettement, après 20 ans, avec la durée du mariage : sur un grand nombre de cas (avant 10 ans de mariage) comme sur une longue période (après 20 ans), le jeu normal des lois physiologiques est très saisissable. Parfois cette action est réelle encore, mais peu intelligible : à comparer Budapest et la Hongrie, on constate qu'à mesure qu'on envisage des ménages plus féconds, à mesure aussi se prolonge la durée de mariage durant laquelle les pourcentages de Budapest (pour tous les nombres d'enfants) l'emportent sur ceux de la Hongrie : ainsi, pour les ménages à 1 enfant, Budapest l'emporte pendant la 1re année de mariage, pour les ménages à 2 enfants pendant les 2 premières, à 3 pendant les 3 premières, et ainsi de suite : l'auteur déclare ne pouvoir rendre compte de cette surprenante régularité. Cette influence bien constatée oblige, dans les comparaisons, à tenir compte du temps écoulé depuis la conclusion du mariage. Une application remarquable de cette méthode concerne la France et ses départements. Ce qui risquait d'obscurcir les rapprochements entre groupes de ménages d'un même nombre d'enfants de région à région, c'est qu'on ignorait l'influence exercée par la mort et le divorce, qui pouvait être très inégale ici et là : ne retenant que les mariages qui ont duré de 10 à 24 ans, nous écartons pour une bonne part cet élément perturbateur : dès lors, dans le Finistère, le Pas-de-Calais et la Corse, le pourcentage des familles à 2 enfants devient de 15 à 17, celui de la Seine, de la Côte-d'Or, du Lot-et-Garonne de 28 à 30 (au lieu de 21,4 contre 28,7) ; le pourcentage des mariages à 1 enfant devient, dans le Lot-et-Garonne, de 41,7,

Digitized by Google

et, dans le Finistère, de 10,1 (au lieu de 51,80 et 19,25) : c'est-à-dire que les différences se révèlent à la fois plus nettes et plus fortes.

L'âge qu'avait la femme au moment du mariage est un second facteur dont l'influence est très visible : on trouve ici, comme dans l'étude précédente, que la fécondité du mariage est plus grande lorsque la femme s'est mariée plus jeune. Il y a toutefois une limite inférieure, qu'on peut déterminer avec précision en comparant, à Berlin, les chiffres obtenus pour les femmes qui se sont mariées à 16, à 17, à 18, à 19 ans, et les chiffres moyens pour les femmes qui se sont mariées entre 16 et 19 ans; or, pour 16 ans, le nombre des mariages à 1 enfant dépasse nettement, de 2 à 6 enfants moins nettement les nombres moyens, tandis que pour 8 enfants et au delà c'est l'inverse : les résultats pour cet âge sont donc défavorables ; pour 17 ans au contraire ils sont exceptionnellement bons, pour 18, encore bons, mais moins, pour 19 et 20 moins bons encore, Au fait, plus la femme se marie jeune, plus la période de fécondité légitime s'allonge. Tous ces résultats confirment ceux de l'étude précédente. — Plus est petite la différence d'âge entre les deux époux, plus augmente le nombre des familles nombreuses, en particulier quand l'homme est plus âgé, de 0 à 5 ans à Berlin, de 5 à 10 ans en Norvège, que la femme. — Quant à l'âge où l'homme se marie, toutes autres choses égales, il paraît exercer une influence très nette sur la fécondité : plus il est élevé, plus augmente la proportion des ménages à 1 enfant et plus diminue celle des ménages à 6 enfants et d'avantage : mais le rôle de ce facteur est étudié très sommairement, et d'après les seules statistiques norvégiennes.

Après quelques indications très courtes sur le rôle des facteurs sociaux, lieu de l'habitation, situation sociale, d'où il ressort, comme pour l'étude précédente, que les villes, et, dans les villes, les quartiers riches, comptent le plus de ménages à petit nombre d'enfants, l'auteur conclut. Il note surtout ce qui resterait à établir, pour éclaircir encore toute cette matière : à savoir le terme de la période effective de la fécondité, et les particularités des diverses phases de cette période, ce qui ne pourrait s'effectuer qu'en déterminant avec plus de précision l'intervalle qui sépare les naissances, dans chacune des catégories définies par la durée du mariage et l'âge de la femme à son début. Il faut espérer que Kiær ne se

Digitized by Google

contentera pas d'avoir indiqué ce nouvel aspect de la question.

Ces études sont très remarquables. L'auteur s'y montre soucieux à la fois de ne pas méconnaître la complexité d'un phénomène qui doit être en relations avec tant d'influences sociales diverses, de marquer, là où il le faut, les lacunes des données, le défaut provisoire d'explication satisfaisante, et toutefois d'isoler certains facteurs généraux, tels que la durée du mariage, de rapprocher les données de telle sorte que cette action apparaisse dans sa pureté. Il applique en somme la méthode de l'abstraction scientifique à une matière qui y est particulièrement réfractaire ; les résultats limités, mais solides d'une telle recherche, répondent bien à l'effort qu'ils ont exigé : ce sont des pierres d'attente nécessaires.

M. H.

MEURIOT (Paul). — **La répartition des langues en Belgique.** *Journal de la Société de statistique de Paris*, octobre 1905, p. 338-346.

MEURIOT (Paul). — **La population de l'Empire allemand et de Berlin en 1905.** *Journal de la Société de statistique de Paris*, juin 1906, p. 202-211.

CHERVIN. — **Premier dénombrement de la population en Bolivie.** *Journal de la Société de la statistique de Paris*, janvier 1906, p. 25-33, février 1906, p. 70-75.

CORDT TRAP. — **Natalité et mortalité des enfants de familles ouvrières de Copenhague par rapport au nombre de pièces de leurs appartements.** *Journal de la Société de statistique de Paris*, janvier 1906, p. 17-24.

HUBERT (Michel). — **Valeur comparée des coefficients qui mesurent les mouvements des mariages et des naissances.** *Journal de la Société de statistique de Paris*, janvier 1906, p. 5-17.

MACQUART (Emile). — **Les mouvements de la population et de la richesse privée de la France au cours du dernier quart de siècle.** *Journal de la Soc. de statist. de Paris*, octobre 1905, p. 335-338 (Ces mouvements sont présentés, dans un tableau très détaillé, par départements. La conclusion de l'auteur, est contre M. Cauderlier, qu'il n'existe aucune dépendance réelle entre la démographie d'un peuple et la situation économique de ses habitants).

Digitized by Google

BERTILLON (JACQUES). — **De la mortalité parisienne, du calcul de la mortalité à Paris**. *Journal de la Société de statistique de Paris*, mai 1906, p. 161-166 (Réponse à la communication du Dr. Loewenthal dont il a été rendu compte ici l'an dernier).

NEWSHOLME (ARTHUR) ET STEVENSON. **The decline of human fertility in the United Kingdom and other countries, as shown by corrected birth-rates**. *Journal of the royal statistical Society*, vol. LXIX, part 1, 31st march 1906, p. 34-87.

II. — LES GROUPEMENTS RURAUX ET URBAINS

GUILLOU (JEAN). — **L'émigration des campagnes vers les villes et ses conséquences économiques et sociales**. *Etude d'économie rurale et sociale*. Paris, Rousseau, 1905, XXXVIII-596 p. in-8°.

On a jugé à propos, dans une introduction historique, de nous donner un aperçu du phénomène étudié depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours : nous passons ainsi en revue les lois agraires des Romains, les croisades, la vie de cour sous Louis XIV, causes diverses, nous dit l'auteur, du morcellement des propriétés ; des citations de divers auteurs du XVIIIe et du XIXe siècle tendent à prouver qu'on s'est préoccupé de bonne heure de la dépopulation rurale. Abordant les phénomènes démographiques dans la seconde moitié du XIXe siècle (la distinction de la population en urbaine et rurale n'est faite qu'à partir de 1846, n'est détaillée par départements qu'à partir de 1856,) on convient d'appeler communes rurales toutes celles dont la population agglomérée ne dépasse pas 2000 habitants, de distinguer d'ailleurs de la population rurale la population agricole où rentrent, avec leurs familles, tous les individus résidant aux champs ou à la ville dont l'agriculture est la profession principale (à l'exclusion des propriétaires de terres en fermages ou en métayage, mais non de ceux qui font valoir par régie). L'émigration de la population rurale vers les villes (que l'auteur appelle, bizarrement, émigration suburbaine) apparaît dans les statistiques comme un mouvement continu depuis 1846; elle ressort aussi de l'augmentation ininterrompue du nombre des toute petites communes, qui provient de ce que les communes de catégorie immédiatement supérieure, dont la population décroît sans

Digitized by Google

cesse, descendent au rang de celles-là. La diminution concomitante de la population agricole (d'après les deux enquêtes agricoles de 1882 et 1892) peut s'étudier en décomposant les agriculteurs 1° en chefs d'exploitation (propriétaires, fermiers, métayers), et salariés; partout le nombre des premiers a augmenté et le nombre des seconds a diminué : la diminution a porté en particulier sur les journaliers, et, parmi les domestiques de ferme, sur les servantes; 2° en propriétaires et non propriétaires; des premiers, ceux qui ne cultivent que leur bien ont augmenté en nombre, ceux qui travaillent en même temps pour autrui ont décru; des seconds, les régisseurs, journaliers et domestiques de ferme ont diminué, les fermiers et locataires de terres, les métayers ont augmenté; on explique ces phénomènes par le passage dans la classe des propriétaires indépendants de nombre de journaliers propriétaires, et dans la classe des fermiers et métayers non propriétaires de nombre de journaliers propriétaires qui auraient vendu leurs biens. Au total, le nombre des propriétaires est toujours un peu plus important que celui des salariés, mais moins élevé que celui des chefs d'exploitation. Enfin la diminution constatée affecte bien moins les travailleurs agricoles que leurs familles (à coup sûr les enfants).

Quant aux causes l'auteur les distingue en 1° « expulsives économiques » : la misère, le machinisme, la crise agricole (abaissement du taux du fermage, absentéisme); la baisse des salaires agricoles (probable de 82 à 92; mais leur augmentation depuis 50 ans est nette); les cultures dépeuplantes (ressource des chefs d'exploitation en vue de supporter leurs charges accrues) : le morcellement de la terre, résultant des lois successorales (lorsqu'il est poussé très loin : la très petite et la grande culture sont causes d'émigration, mais la propriété petite et moyenne attachent au sol). Aucune de ces causes, ajoute l'auteur, ne suffit; ce qui agit, c'est « une infinité de combinaisons entre plusieurs causes » : 2° « expulsives morales-sociales » : les contacts plus fréquents avec les villes, le célibat où sont condamnés les domestiques et journaliers agricoles pauvres, l'habitude traditionnelle des voyages, la monotonie de la vie rurale, l'idée que les professions urbaines sont supérieures, l'hostilité à l'égard des grands propriétaires fonciers, l'éducation mauvaise des femmes; 3° « attractives économiques » : les besoins nouveaux, la grande industrie et le gros commerce établis dans les centres,

Digitized by Google

les travaux publics, les salaires urbains supérieurs, les faveurs prodiguées à l'industrie et aux villes, la centralisation des capitaux, les romans et journaux, les grandes fêtes; 4° « attractives morales-sociales » : les plaisirs et la vie facile des villes (qui n'attirent pas le seul paysan propriétaire), l'instinct de sociabilité, la réunion dans les centres de tous les « états majors », la certitude et la fixité du gain des employés, la frivolité des femmes, le service obligatoire. Les conséquences de l'émigration rurale sont classées également en économiques et morales-sociales : nous retiendrons, parmi les premières, la diminution en valeur, malgré l'accroissement en quantité, de la production agricole; parmi les secondes, la décroissance de la natalité dans les campagnes, la plus grande criminalité des émigrés. Les remèdes possibles sont enfin énumérés : quelques-uns sont inattendus, par exemple le rapatriement d'autorité de tous les émigrés sans ressources, la diffusion dans les campagnes de périodiques où seraient notées les fâcheuses conséquences de la vie urbaine. La dérivation du mouvement migratoire vers les colonies, l'organisation du placement agricole, sont des moyens plus sérieux. L'auteur insiste sur les projets formés en vue de faciliter l'acquisition d'un petit bien, sur le développement de l'instruction agricole, et de l'esprit d'association. Il estime, au reste, que l'abaissement du taux de la natalité est plus à redouter que l'émigration.

Si nous avons tenu à présenter une analyse exacte de toutes les parties de cette ouvrage, ce n'est pas en raison de sa valeur scientifique. L'auteur se félicite de « ne pas avoir surchargé l'étude de fastidieuses statistiques », et l'on peut lui rendre cette justice qu'un bien petit nombre de ses affirmations s'accompagnent des données numériques où elles trouveraient leur nécessaire fondement. En revanche, sur aucun des lieux communs ou questions coutumières se rattachant de près ou de très loin à son sujet, depuis la crise viticole jusqu'à la réforme de l'Institut agronomique, il n'a manqué de nous infliger une succession indéfinie de développements décousus. Il a, de temps en temps, cité assez longuement Le Play, D. Zolla, Bourguin, Souchon : ce sont les parties les plus intéressantes du livre; mais il cherche ses preuves avec autant de sécurité chez René Bazin, ou dans les *Lectures pour tous;* et c'est ce qui met vite en défiance. — Il importait toutefois de dégager nettement une confusion fondamentale dont ce livre n'est pas

Digitized by Google

seul à témoigner, et qui ressort déjà du rapprochement du titre et du sous titre : on nous présente un ouvrage sur l'émigration comme une étude économique, et bien que, à raison de son objet principal, il convienne de rendre compte ici de cet ouvrage, on peut dire qu'il y est question le plus souvent de tout autre chose que de morphologie sociale. L'auteur, au début, distingue sans doute les deux points de vue (émigration rurale et émigration agricole), mais c'est, sinon pour les confondre, du moins pour s'en tenir bien vite au second, et ne plus considérer le phénomène que dans ses causes et ses conséquences économiques. Or, c'est dès le début laisser échapper précisément ce qui constitue l'émigration comme phénomène original. S'il faut entendre en effet (comme on l'entend ici) par émigration agricole le simple passage d'ouvriers de la terre, de domestiques de ferme, de petits artisans, à l'état de travailleurs de l'industrie, et, en général, un simple changement de profession, le phénomène est bien économique, mais, au point de vue de l'économie, il ne diffère en rien d'autres phénomènes qui ne sont point concomitants d'un mouvement migratoire, des déplacements de main-d'œuvre, par exemple, d'une industrie à l'autre, à l'intérieur d'une même ville : on peut même trouver que l'expression d'émigration agricole prise en ce sens est grosse d'équivoque. Si, maintenant, c'est l'émigration rurale qui est réellement à étudier, c'est-à-dire les déplacements de population des petites localités aux centres urbains, on doit se demander de quelle utilité peut être la distinction des émigrants par profession, et l'examen approfondi de leurs conditions économiques d'existence, pour la compréhension du phénomène de nature morphologique ainsi défini. Ce que l'on considère ici, ce sont surtout les variations de la densité de la population d'un lieu à l'autre par l'effet de la mise en relation de l'un et de l'autre : peu importe que l'émigration se produise d'une campagne peuplée d'agriculteurs vers une ville d'industrie, ou d'une région de petites cités industrielles vers une grande ville où les professions agricoles ne seraient pas moins représentées que les autres : si, dans les deux cas, l'émigration est de même direction, et de même intensité, il faudra dire qu'un même phénomène morphologique est concomitant de changements économiques très différents, sans que sa nature en soit le moins du monde altérée.

Il semble qu'à procéder ainsi nous risquions de négliger

Digitized by Google

des conditions positives dont l'influence sur l'émigration apparaît incontestable : par exemple, le morcellement de la propriété, ou la constitution de grands domaines. Mais, loin de les négliger, nous les atteignons sous la seule forme où elles soient réellement utilisables pour nous, c'est-à-dire comme faits morphologiques : car la distribution des habitants, la forme de leurs groupements varie avec les divers procédés d'exploitation, avec l'étendue des propriétés ; suivant le degré de parcellation de la terre, les nécessités spéciales de la grande ou de la petite culture, les villages sont agglomérés ou non, voisins ou clairsemés ; c'est dire qu'il est possible de retrouver les traits essentiels de la condition économique d'une région dans les modes du rapprochement de ses habitants, et qu'une telle substitution est légitime quand on y trouve d'ailleurs avantage, comme c'est ici le cas. — D'autre part, outre ces conditions, il y a bien des tendances plus malaisées à définir, attrait exercé par la vie urbaine en raison de l'indépendance et des distractions qu'elle comporte, traditions et habitudes lentement créées dans certains groupes et qui portent les hommes à voyager et à chercher fortune au dehors : mais ce n'est pas une énumération, une série d'observations forcément personnelles et superficielles, qui aideront à les déterminer ; non mesurables en elles-mêmes, ces tendances se traduisent avec le plus de précision dans leurs effets, dans les migrations elles-mêmes, et leur existence ne peut être établie qu'à la suite de véritables expériences différentielles, de comparaisons entre des régions où les conditions ci-dessus indiquées sont identiques, et où toutefois des mouvements migratoires très différents se produisent. Dans la continuité même et l'accroissement progressif de certains de ces mouvements se laisse le mieux reconnaître la formation de semblables habitudes, sous l'influence surtout des déplacements déjà effectués. — Ainsi on comprend que l'étude ces faits morphologiques isolément considérés est la seule méthode propre à révéler tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'émigration, et que, ni des considérations économiques ni des observations de mœurs plus ou moins étendues, ne nous en donneront à elles seules une connaissance proprement scientifique.

M. H.

Digitized by Google

CLASSEN (W.F), — **Grossstadt Heimat. Beobachtungen zur Naturgeschichte des Grossstadtvolks.** Hamburg, Ernst Schultze, 1906, p. XIV-224, in-12.

C'est une réunion d'articles de journaux et de revues, touchant les conditions de vie du peuple dans les grandes villes. La forme est assez variée : de petits récits d'abord (les enfants du « cinquième état », l'ami des petits polissons), en particulier une histoire et une description des quartiers ouvriers de Hambourg (Hammerbrook, Rothenburgsort); ensuite des indications assez précises sur les sociétés d'apprentis (*Lehrlingsvereine*) à Sanct-Pauli, le grand faubourg de cette ville, sur leur développement (ils comptaient un millier de membres en 1904-5), leur organisation (gymnastique, excursions, conférences) ; on nous dit à ce propos : « l'essentiel serait que tous les jeunes gens jusqu'à dix-huit ans fussent soumis à une autorité » ; enfin des considérations plus générales, à propos du mouvement ouvrier (fondé dans la nature, en dépit des tendances conservatrices des travailleurs allemands), du rôle de l'Église dans les grandes villes (critique de la *mission intérieure*, incapable d'élaborer une pédagogie vraiment populaire).

L'auteur de ce livre s'inspire en somme du même esprit, et poursuit à Hambourg la même tâche que certains « settlements » laïques de Londres, ou que la « Boys Brigade » de Glascow; c'est une œuvre de réforme sociale, limitée à certains quartiers des grandes villes, et qui pourra devenir l'occasion d'enquêtes d'un intérêt sociologique.

M. H.

J. DECORSE. — **L'habitation et le village au Congo et au Chari.** *L'Anthropologie*, 1905, XVI, p. 638-656.

Le Dr Decorse classe intelligemment un certain nombre de types d'habitation d'un certain nombre de tribus du Haut-Congo, et du Chari-Tchad, puis il décrit et même tente d'expliquer la morphologie des villages. Cette fois il n'a pas la même précision, et certaines de ses hypothèses se rapprochent par trop des explications simplistes du patriarcat. Quant à la conclusion : « le village est un épiphénomène de la vie sociale », il n'y a qu'à protester contre de pareilles assertions.

M. M.

Digitized by Google

J. W. FEWKES. — **The Sun's Influence on the Form of Hopi Pueblos.** *American Antropologist*, 1906. N. S. VIII, p. 88-100.

Le résultat de ces recherches est plus important que ne croit l'auteur. Car non seulement il nous montre l'héliotropisme général qui a présidé à la construction de trois pueblos (Sichumòwi, Walpi, Hano), mais il nous l'explique, et nous indique le processus par lequel les classes associées se sont méthodiquement groupées, dans le pueblo, par de remarquables dispositions des bâtiments.

M. M.

III. — LES FORMES DE L'HABITAT

GENZMER (EWALD). — **Ueber die Entwickelung des Wohnungswesens in unseren Grossstadten und deren Vororten.** Danzig, A. W. Kafemann, 1906, p. II-25, in-8°.

L'accroissement du nombre des villes en Allemagne depuis un demi-siècle est un phénomène bien connu : en 1871, un tiers de la population habitait les villes (de plus de 2.000 h.) ; en 1895, la moitié ; en 1900, plus encore. A ces conditions nouvelles du peuplement, les vieilles méthodes de la construction se trouvaient mal adaptées ; mais l'extension des cités profita surtout à la spéculation, qui s'empara des terrains de banlieue (*das Vorgelande*). De là une élévation des loyers (en 1875, ceux de moins de 600 mks. représentent déjà un tiers du revenu total), sans que les appartements s'agrandissent en proportion (à Berlin, 49 p. 100, à Breslau, 59 p. 100 des logements n'ont qu'une chambre qui se puisse chauffer) ; de là aussi, à cause du prix des fonds, une construction réellement peu extensive : on compte, à Londres, par hectare, 138 habitants ; 300 à Berlin, 640 dans la Luisentadt, 822 dans certains quartiers : l'entassement, dans tout l'est et le centre de l'Allemagne, est extrême (contre 8 et 9 habitants par maison à Brême et Lübeck, on en trouve 47, 60, 63, à Hambourg, Breslau, Berlin).

On aperçoit déjà et on applique un certain nombre de remèdes à cette organisation défectueuse : *a*. Les moyens de

Digitized by Google

transport multipliés contribuent, à Danzig et à Berlin comme à Londres, à constituer des *cités ; b.* Dans la disposition des bâtiments (*Bebauungsplan*), on renonce de plus en plus à l'ancien schématisme, aux lignes droites, aux formes angulaires : on adoucit les pentes, on sacrifie au pittoresque (variété des perspectives, valeur architecturale des places formées de murs continus, des maisons aux portes rares) ; surtout on tend à distinguer des rues de circulation, où chaque sorte de véhicule a sa voie propre, bien définie, des rues d'habitation, plus étroites, mais élargies par les jardins de devant, du côté exposé au soleil : dyssymétrie plaisante ; on construit les blocs non plus en carré, mais en long, avec peu d'épaisseur, ce qui supprime les maisons de derrière ; *c.* Les prescriptions de la police du bâtiment (grandeur de l'espace à laisser non bâti, nombre des étages, distance entre les maisons voisines) sont trop uniformes : elles se devraient différencier, ainsi que les précautions exigées contre l'incendie, et les conditions de solidité, selon qu'il s'agit de maison commerciales, ou d'habitations des faubourgs, etc ; *d.* Au problème foncier (*Bodenfrage*), plusieurs villes (en particulier Francfort-sur-Mein et Saarbrücken) apportent une intelligente solution par l'achat en temps utile et la revente après mise en valeur de portions étendues du terrain de banlieue : la plus value trouve son emploi dans des dépenses d'intérêt public. L'expérience révèle l'efficacité de ces méthodes, ainsi que des mesures fiscales (substitution de l'impôt sur la valeur réelle à l'impôt sur la valeur d'usage du sol) en cette matière ; *e.* Enfin, une saine organisation du crédit empêcherait le mieux les abus de pouvoir des capitalistes constructeurs. — Toutes ces réformes sont surtout réalisables dans les parties excentriques de la ville : d'où une tendance centrifuge des habitants en quête de logements à bon compte.

Il est toutefois remarquable que les parties *centrales* de plusieurs villes sont transformées profondément, qu'on s'efforce d'y édifier des maisons répondant aux exigences nouvelles, que les municipalités consentent de gros sacrifices pour élargir les rues, effectuer de nouveaux tracés, raser des pâtés de maison, dans la vieille ville. On prétexte le besoin de voies plus importantes pour une circulation accrue : mais la largeur d'une voie est souvent cause d'encombrement, par la diversité même des courants qui s'y dessinent ; d'autre part, des enquêtes récentes établissent qu'à Londres, à Cologne,

Digitized by Google

une intense circulation peut s'effectuer commodément dans des rues de 8 à 10 mètres seulement de largeur (à Londres, dans l'Oldbroad street, on compte 42 voitures et 838 piétons par mètre de largeur et par heure). On met en avant les préoccupations d'hygiène. Mais d'abord, on ne met jamais bas qu'une très petite partie des maisons malsaines, et les sommes considérables ainsi employées sont perdues pour d'autres œuvres sociales, et même d'assainissement, peut-être plus pressantes. A laisser les transformations s'accomplir lentement, par le seul jeu de la construction privée, on ne méconnaîtrait aucun droit, car le propriétaire d'une maison décrépite n'a pas plus de titre que tout possesseur d'un objet détérioré à un dédommagement, et on atteindrait sûrement le résultat, puisque, en présence de la baisse des loyers par la concurrence des meilleures habitations des faubourgs, les propriétaires des vieilles maisons malsaines seraient amenés à les reconstruire : la ville se bornerait ici à réglementer et contrôler la construction. Une intervention directe des pouvoirs communaux ne se comprendrait, dans le centre, qu'au cas de nécessité très pressante, et se produirait à meilleur compte le plus tard possible. Au contraire, l'œuvre d'incorporation des faubourgs, d'acquisition des terrains de banlieue, de fixation des plans et prescriptions du bâtiment, doit être entreprise au plus tôt, sous peine, de laisser fuir le moment propice. C'est d'ailleurs par le développement des régions excentriques qu'on agit le plus utilement sur la condition des vieux quartiers eux-mêmes.

C'est là un exposé ramassé, mais très riche et pénétrant, du problème de l'habitation tel qu'il se pose en Allemagne : par le choix des faits, et des questions, par les solutions nettement indiquées, il révèle chez l'auteur une expérience très sûre et une réelle fermeté de conception. — Il s'est étendu volontiers sur les transformations de l'intérieur des villes, et il semble que le regret de voir disparaître les vieilles maisons de Danzig, c'est-à-dire une préoccupation esthétique ou sentimentale, l'ait surtout inspiré. Il argumente toutefois et s'appuie sur des raisons qu'il importe de retenir.

On peut admettre ce qu'il dit de l'élasticité du rapport entre le nombre des passants et la largeur des voies : mais le besoin de relations plus directes entre certains quartiers reste une raison très naturelle de nouveaux tracés : la transformation même des quartiers du centre en quartiers d'affaires crée cer-

Digitized by Google

tainement des courants de circulation plus intenses, et dans de nouvelles directions : il est de l'intérêt des régions excentriques que les chemins de pénétration vers l'intérieur soient plus commodes. On peut admettre, d'autre part, que les motifs d'assainissement sont souvent des prétexes, que le but poursuivi est de satisfaire le besoin de logements meilleurs : mais est-il vrai qu'on y parviendrait mieux, et aussi sûrement, en laissant les propriétaires démolir et reconstruire d'eux-mêmes ? Il se pourrait que ceux-ci, malgré la pression exercée sur les loyers par les constructions nouvelles dans les faubourgs, conservent une situation privilégiée parce qu'ils sont au centre, trouvent avantage encore à changer la destination de leurs maisons, à y aménager des bureaux, des entrepôts, etc, au lieu d'emprunter pour reconstruire. Surtout il semble que l'auteur établit une distinction trop tranchée entre les démolitions effectuées par les pouvoirs communaux, et celles qui résulteraient de la volonté des particuliers : on peut concevoir que ceux-ci agiront dans le sens de l'intérêt commun sous l'influence de tendances et représentations collectives, sous la pression des locataires, pour profiter de certains courants de population; et que les pouvoirs communaux, alors même qu'ils paraissent guidés par des préoccupations d'esthétique ou d'hygiène, ou par un système quelconque, obéissent en réalité à des impulsions du même genre. La rapidité d'exécution, dans ce dernier cas, que l'auteur juge inopportune, s'explique peut-être par le fait qu'on a trop attendu déjà, et qu'on doit réparer le temps perdu, aussi bien et mieux que par le souci de pousser une idée jusqu'au bout. M. H.

IV. — LES MOUVEMENTS MIGRATOIRES

BOSCO (Augusto). — **Le correnti migratorie agricole fra i vari stati e il collocamento degli emigranti.** Roma, Bertero, 1905, p. IX-146, grand in-8°.

Toute une partie de ce livre est constituée par des tableaux statistiques, donnant, pour la plus grande partie des états européens d'émigration, et pour les principaux pays d'immigration, dans les dix ou quinze dernières années, le nombre des émigrants, le nombre des émigrants de la classe

Digitized by Google

agricole, les nombres de chaque catégorie des premiers et des seconds, distingués suivant le pays de destination et de provenance (p. 75-146). — L'auteur n'ignore pas que les statistiques de l'émigration sont sujettes à forte caution ; la notion même d'émigrant est des plus vagues : entendrons nous par là quiconque cherche du travail à l'étranger, ou les seuls ouvriers manuels ? Ceux qui s'établissent, ou qui séjournent temporairement ? Ceux là seuls qui traversent l'Atlantique ? Nous attacherons nous aux définitions souvent très étroites inscrites dans telle loi, ou à des critères tout extérieurs (le fait de voyager par mer en troisième classe, de recevoir un passeport gratuitement ou presque) ? Compterons-nous comme émigrants d'un pays ses nationaux seuls ? Des statistiques établies de points de vue si divers offrent de médiocres garanties. Les statistiques des pays d'immigration ne correspondent point à celles des pays d'émigration, parce qu'il y a beaucoup de départs clandestins. La notion d'agriculteur, de son côté, reste mal définie : les uns retiennent ceux qui vivent de pêche et de chasse, et même les terrassiers et autres manœuvres ; d'autres excluent tous ceux qui ont moins de douze ou de quinze ans ; peu de statistiques, d'ailleurs, les ont classés par pays de destination. Il reste néanmoins possible, au moins pour l'émigration transocéanique, de parvenir à quelques résultats généraux.

A comparer les deux périodes quinquennales 1894-1898 et 1899-1903, on constate que le nombre des émigrés a augmenté de moitié en Italie, des deux tiers en Danemark, a triplé en Autriche et en Norvège, quadruplé en Hongrie, que le nombre des immigrés a plus que doublé aux États-Unis et au Canada, est resté presque le même dans la République Argentine. Laissant de côté les mouvements migratoires les plus intenses qui se dirigent vers les pays frontières, et tous ceux qui ne dépassent pas l'Europe et sont comme le type de migration intermédiaire entre les premiers et les migrations transocéaniques, demandons nous vers quels pays hors d'Europe se dirigent les émigrés de chaque pays européen : plus de la moitié des Italiens vont aux États-Unis, la plus grosse partie du reste dans l'Amérique du Sud ; Autrichiens, Hongrois, Allemands, Suisses, Hollandais, Irlandais, Russes, Scandinaves affluent aux États-Unis ; plus de la moitié des Anglais et Écossais vont dans les colonies de la Grande-Bretagne, le reste aux États-Unis encore ; les Espagnols vont au Mexique, à Cuba, dans

Digitized by Google

la République Argentine, presque tous les Portugais au Brésil. Dans quelle proportion *les agriculteurs* participent-ils à ces mouvements ? En Italie et en Autriche, plus des deux tiers des émigrants sont agriculteurs, plus de la moitié dans les États scandinaves, plus d'un tiers en Allemagne et en Suisse, à peine un cinquième en Grande Bretagne (où d'ailleurs les agriculteurs font une plus petite part encore de la population). Ils font près de la moitié des immigrés aux États-Unis, près de la moitié dans l'Argentine, plus des trois quarts au Brésil. Ils ont contribué plus que les autres à l'augmentation récente de l'émigration, sauf dans l'Argentine où ils sont un peu moins nombreux que précédemment. On aurait pu croire que plus que les autres hommes, les agriculteurs sont liés au sol, par des contrats de longue durée, par la propriété de la terre, par la tradition, par leur inquiétude du changement : toutefois, les difficultés croissantes auxquelles l'agriculture européenne est exposée, la résistance des paysans qui les rend capables des rudes travaux non agricoles si nécessaires en pays neufs, en somme le rapport de l'offre et de la demande établi, malgré les distances, sur le marché international, rendent assez compte de ces faits.

Il reste à étudier, après ces résultats de l'émigration, le mécanisme et les organes par où s'effectue l'établissement (*il collocamento*) des émigrants, et à en apprécier le jeu. — En Italie, la loi de 1901 vise non seulement des mesures de police (refuges dans les ports, hygiène des navires) et de tutelle juridique (règlement des controverses, recherche des manœuvres dolosives), mais aussi l'assistance économique propre des émigrants, par des offices de protection et d'information, des sociétés de patronage à l'étranger, en vue de procurer du travail au nouvel arrivant ; des associations privées poursuivent le même but. D'autre part, les entrepreneurs de transport, soit par leurs représentants locaux, soit par l'intermédiaire d'agences, renseignent ceux qu'ils enrôlent, leur promettent du travail, leur consentent des prêts. Mais le plus souvent, ce n'est pas l'action de ces *institutions* publiques ou privées, c'est la tradition et c'est l'exemple de leurs compatriotes, qui détermine les migrations italiennes : il y a dans la classe populaire italienne, surtout à la campagne, une solidarité régionale diffuse, qui s'intensifie à mesure qu'on descend à à des groupements plus restreints, cité, village, etc : c'est pourquoi les Italiens émigrés tendent à se concentrer (même

Digitized by Google

dans les campagnes où ils préfèrent pour cette raison la culture intensive), et à attirer auprès d'eux leurs parents et amis restés en Europe. En Allemagne, l'État s'est assuré les moyens d'intervenir dans le domaine de l'émigration, en vue aussi bien de répandre la culture et l'influence germaniques dans le monde que de protéger les émigrants : de là le caractère spécial et limité des licences délivrées aux professionnels du transport (*vettori*), ce qui permet à l'État de détourner vers telle direction qu'il lui plait les courants migratoires, de là les avantages réservés aux sociétés d'émigration qui acquièrent des domaines étendus, centres désignés d'établissement allemand, de là aussi la défense aux représentants des États outre-mer d'encourager l'émigration par des moyens factices, gratuité du transport, etc, parce qu'elle ne profite alors directement qu'à l'étranger. En Allemagne encore, comme en Suisse, en Hongrie, en Angleterre, et bientôt en Autriche, fonctionnent des offices d'information, où s'adressent d'ailleurs moins les manœuvres et paysans que les jeunes commerçants et les ouvriers qualifiés. Cette préoccupation de diriger au mieux les émigrants s'est fait également jour, avec plus ou moins de force, dans les pays d'immigration. Aux États-Unis, malgré les règlements très restrictifs et presque hostiles des derniers temps, la concentration des ouvriers dans les villes, le caractère plus particulièrement anarchique de l'émigration temporaire, forme récente, ont obligé à envisager la création d'offices d'information dans les ports. Au Canada, plus libéral, toute une organisation administrative, (dépôts pour le logement temporaire, officiers d'information attachés aux trains) s'occupe de distribuer les émigrants dans le pays. En République Argentine, où les conditions d'admission sont encore plus indéterminées, la loi assure le logement et la nourriture pendant plusieurs jours après le débarquement, et le transport gratuit au lieu de leur travail, des émigrants ; là encore un office, qui est comme une Bourse du travail, met en relations l'entreprise et la main-d'œuvre. — En somme, malgré tout, l'émigration reste, d'ensemble, un phénomène spontané ; ses irrégularités et débordements s'expliquent moins par les influences artificielles intéressées que par l'inconscience et l'ignorance de ses éléments constitutifs individuels.

On ne peut que savoir gré à M. Bosco de nous avoir présenté, en soixante tableaux soigneusement élaborés, les chiffres offi-

Digitized by Google

ciels les plus importants, jusqu'ici très dispersés, qui se rattachent à l'émigration On ne peut qu'apprécier aussi à leur valeur les renseignements détaillés et surs qu'il nous apporte sur les institutions de l'émigration. Sur ces données, on peut dès maintenant entreprendre une étude analytique des mouvements migratoires internationaux, tout au moins déterminer la possibilité, et la fécondité éventuelle, de cette étude.

L'auteur, de son côté, ayant voulu s'en tenir à des constatations générales, il n'y a pas à lui faire grief de n'avoir point envisagé tels aspects du phénomène, ni posé tels problèmes qui intéressent plus particulièrement les sociologues. Toutefois, quelques propositions, présentées dans la forme comme des explications certaines du phénomène même et de ses variations, valent d'être examinées de près. Suffit-il, d'abord, pour caractériser les causes, voire une partie des causes, de ces migrations, de l'expression d'ailleurs courante : « mise en rapport de l'offre et de la demande du travail sur le marché international » ? En ce cas l'émigration serait un phénomène d'ordre économique dans son origine, et il faudrait pour en rendre compte étudier surtout l'abondance ou le défaut de main d'œuvre ou de travail dans les pays mis en relation. Mais l'émigration comme fait social est avant tout et uniquement un déplacement de groupes, qui peut se produire en effet entre pays de situations économiquement opposées, mais dont les caractères et les variations sont en eux-mêmes d'espèce originale. Il y a dans les pays de départ et d'arrivée des représentations collectives touchant l'émigration, dans les groupes d'émigrés eux-mêmes une fois arrivés une tendance à se rapprocher entre nationaux, ou à fusionner jusqu'à certain degré avec l'étranger, et, avant le départ, une représentation des groupes qu'ils quittent et de ceux qu'ils vont rejoindre, qui sans doute peuvent refléter partiellement les conditions économiques, mais qui sont d'un autre ordre, et forment, au vrai, l'essentiel du phénomène. Les remarques de l'auteur lui-même sur l'émigration italienne, le rôle qu'y jouent la solidarité de la famille, du village, de la province, l' « urbanisme » des Italiens qui les porte à se rapprocher à l'étranger, sur l'émigration allemande, la mesure où elle résulte de tendances colonisatrices, de la pensée d'une expansion germanique sous la direction de l'État, ou encore sur l'émigration des Suisses, et la nostalgie de leur pays qui les empêche de constituer ailleurs des établissements durables, contenaient bien le germe de

Digitized by Google

cette distinction. Étudier les migrations dans leur forme, c'est-à-dire comme des déplacements de groupes, c'est bien les rattacher aux formes des groupements antérieurs, qui s'expriment dans les représentations et tendances collectives considérées : c'est en ce sens que l'émigration est un fait de morphologie sociale.

Dès lors, on ne peut accepter simplement la proposition que l'incertitude et l'irrégularité des mouvements migratoires résulte de « l'ignorance des conditions du marché par les individus qui y participent » ; si l'on considère, dans l'émigration, uniquement les faits économiques qui y correspondent, on est en effet tenté de rapprocher ces afflux excessifs d'ouvriers des phénomènes que l'économie politique étudie sous le nom de chômage, de surproduction, etc., et d'attacher une importance considérable au développement d'institutions régulatrices, telles que bourses du travail, bureaux de placements, etc ; même alors il reste à savoir s'il faut chercher les causes des faits en question dans les démarches ou attitudes individuelles, ce qui est très discutable. Mais l'émigration, en tout cas, ne se décompose point en une série de déplacements individuels, puisqu'elle n'est telle qu'à partir du moment où, aux premiers voyages et établissements isolés de « pionniers » plus hardis, succèdent des déplacements de masse. Cette erreur apparaît d'autant plus remarquable ici que l'étude portait sur des mouvements d'une amplitude très grande, et dont le caractère proprement social n'était pas douteux.

M. H.

EMIGRATIONS-STATISTIK. — **1. Emigration pendant les années 1900-1902**. Helsingfors 1905. Helsingfors 1906. **2. Emigration pendant les années 1903 et 1904**, *Bidrag till Finlands officiella Statistik*, sect. XXVIII, 2 vol. 88 et 48 p. in-4°.

Ces deux volumes ouvrent une série nouvelle des publications de la statistique officielle de Finlande. L'émigration joue depuis longtemps un rôle important dans la vie sociale finlandaise ; depuis 1899 elle a augmenté dans des proportions considérables et même inquiétantes ; elle mérite donc une étude approfondie. En dressant, en 1895, le plan d'une enquête sur l'émigration, le Bureau de statistique avait demandé au gouvernement, non seulement de faire remplir par ses fonction-

Digitized by Google

naires des formulaires appropriés, mais d'envoyer dans les régions principalement atteintes par l'émigration des enquêteurs chargés de rechercher sur place les causes du phénomène. Cette enquête ne fut pas réalisée, pour le grand dommage de cette publication ; car on n'a ici qu'un travail statistique, excellent du reste, au lieu de l'étude sociologique qu'on eût sans cela été en droit d'espérer.

Cette lacune est d'autant plus regrettable que l'émigration en Finlande se manifeste par des caractères spécifiques que la statistique révèle sans toujours les expliquer. Elle est en somme localisée à une région déterminée, la bande côtière du golfe de Bothnie, et y présente une plus grande intensité dans l'ensemble des communes suédoises que dans l'ensemble des communes finnoises. Depuis 1899, le reste du pays prend à l'émigration une part plus grande qu'auparavant ; mais l'Ostrobothnie dépasse toujours, et de beaucoup, les autres régions, relativement et absolument.

D'autre part, ainsi qu'il est dit plus haut, l'émigration s'est accrue énormément depuis 1899 ; elle suit une marche ascendante jusqu'en 1902 et reste encore très élevée en 1904. Elle atteignait, en 1902, 64,8 p. 100 de l'accroissement physiologique du pays entier ; et, si on prend la région ostrobothnienne, elle égalait dans une partie (gouvernement d'Uleåborg) et dépassait de 100 p. 100 dans l'autre (gouvernement de Vasa) l'accroissement physiologique.

L'opinion publique en Finlande a généralement attribué cet accroissement anormal à des circonstances essentiellement contingentes : la politique d'oppression alors suivie, et en particulier la menace du service militaire sous une forme rejetée par la représentation nationale (loi de juillet 1901). Certains faits parlent en faveur de cette explication. De 1899 à 1904, et pour les émigrants de sexe masculin, la proportion des groupes d'âge 20-40 ans est plus forte que de 1893 à 1898 ; les groupes 16-25 ans constituent la moitié, les groupes 16-30 ans plus des deux tiers des émigrants ; en Ostrobothnie l'émigration, pour le groupe 16-25 ans, atteint presque le dixième de la population du même âge. Pourtant l'explication ci-dessus paraît moins satisfaisante si on remarque que, dans toute la Scandinavie (Danemark, et surtout Suède et Norvège) la courbe des émigrations, de 1893 à 1902, suit exactement la même marche qu'en Finlande, *y compris la brusque ascension à partir de* 1899. Une cause plus générale et de nature plutôt économique a dû

Digitized by Google

agir à côté des contingences politiques. A défaut de l'enquête projetée par le Bureau de statistique, une étude de la répartition des émigrants par groupes d'âge et par professions en Suède et en Norvège, et la comparaison de cette répartition avec la statistique finlandaise pourrait apporter quelques lumières.

Il y a d'autant plus de motifs d'accueillir avec critique les explications généralement reçues, que la répartition des émigrants par professions a ruiné une opinion courante en Finlande, à savoir que l'émigration, qui se recrute surtout dans les classes agricoles, atteindrait de préférence les non-propriétaires. La statistique montre tout le contraire. En prenant les émigrants de sexe masculin au-dessus de vingt ans, le groupe des possesseurs de terres (propriétaires et fermiers) atteint pour 1900-1904 un total de 13.738 émigrants, celui des non-possesseurs (ouvriers agricoles, etc.) 7.742. En séparant du premier groupe les tenanciers (*torpare*) pour les rattacher au second, on obtient, il est vrai, un excès du deuxième groupe sur le premier (9.235 contre 12.145). Mais il faut naturellement considérer le rapport du nombre des émigrants à la force numérique totale de chaque groupe dans le pays. Les statistiques démographiques finlandaises ne permettent pas de faire le départ exact, car elles confondent sous la rubrique « agriculteurs » tous les groupes agricoles. Mais on peut affirmer que le second groupe (tenanciers et prolétariat agricole) est plusieurs fois plus nombreux que le premier (de 2 à 3 fois sans doute); la proportion des émigrants est donc sensiblement moindre dans ce groupe que dans le premier.

D'autres constatations statistiques montrent que le penchant à l'émigration est plus enraciné dans la classe propriétaire paysanne que dans les autres. L'émigration du prolétariat agricole et industriel et des domestiques augmente fortement en 1901 et 1902, et diminue en 1903 moins que dans la classe des paysans propriétaires ; mais en 1904, la diminution, qui se maintient au même taux dans cette dernière classe, atteint de très fortes proportions dans les autres ; l'émigration est donc moins sujette aux fluctuations dans la classe paysanne.

Une autre différence qui se marque dans le caractère de l'émigration paysanne et urbaine est que les paysans qui émigrent laissent plus souvent derrière eux leur famille que les émigrants des autres classes. Si on considère les émigrants mariés de sexe masculin, on voit que, de 1900 à 1904.

Digitized by Google

dans la classe des agriculteurs, de 77 à 90 p. 100 ;
— artisans, de 59 à 75 —
— ouvriers d'usine, de 33 à 80 —

ont laissé en partant un ménage. Il est d'ailleurs remarquable que les proportions ci-dessus varient beaucoup dans les groupes ouvriers, et atteignent en 1901-1903, au plus fort de la crise politique, plus du double de la proportion pour 1905 et 1904, tandis que les chiffres correspondants pour la classe paysanne ne subissent pas de fluctuations aussi sensibles. — Il paraît bien du reste, à en juger par la constance relativement plus grande du nombre des femmes et des enfants qui émigrent, que le reste de la famille aille souvent, au bout d'un certain temps, rejoindre le mari émigré.

Les statistiques finlandaises permettent de poser encore d'autres problèmes; mais elles n'en fournissent pas la solution. Il est à espérer que l'enquête sur place demandée en 1895 sera accordée par le gouvernement ou entreprise par l'initiative privée; car elle seule permettra de tirer du problème tout l'enseignement sociologique qu'il comporte [1].

J. Poirot.

L. SCHMIDT. — **Geschichte der deutschen Stâmme bis zum Ausgange der Völkerwanderung**, I. Abt. 1, 2, 3 (Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie, hrsgg. v. Sieglin, 7, und 10. H.), Berlin, Weidmann, 1904 et 1905, 231 p., in-8°.

L'introduction traite des sources, et expose (p. 26-48) ce qu'on sait de l'état social des Germains avant les invasions. Puis l'auteur suit les mouvements des Goths avant l'invasion des Huns dans son livre Ier, ceux des Ostrogoths jusqu'à la fondation de l'empire italien dans son livre II, et ceux des Wisigoths jusqu'à la fondation de l'empire de Toulouse dans son livre III. L'ouvrage est une excellente collection de textes méthodiquement rassemblés et soigneusement discutés.

P. F.

1. Il est à noter que la publication étudiée ici ne tient pas compte du courant de retour des émigrants, dont la considération serait naturellement indispensable dans une étude complète ; mais les chiffres se trouvent sous une forme abrégée dans l'Annuaire statistique de Finlande.

Digitized by Google

SEPTIÈME SECTION

DIVERS

I. — SOCIOLOGIE ESTHÉTIQUE

Par M. Hubert

A. D'ANCONA. — **La poesia popolare italiana**. Livorno, Raff-Giusti, 1906, 571 p., in-8°.

Ce n'est pas un livre tout nouveau, mais la réédition fort augmentée d'un livre déjà excellent. Ce n'est pas qu'il soit fort commode, surtout pour les lecteurs qui ne peuvent que le consulter sans être déjà familiers avec le sujet traité.

M. d'Ancona établit qu'il y a une poésie populaire italienne. C'est un premier point. Plus exactement, il y a dans la poésie italienne une veine populaire et indigène, quelque chose qui ne dérive ni de l'antiquité, ni de la littérature française ou provençale. Si loin que les textes nous reportent, on la suit. Elle se perpétue et s'épanouit dans les recueils de poésies anonymes en dialecte, qui ne sont pas datées.

Si l'on fait abstraction de chants de circonstance, de chansons politiques, dont les auteurs d'ailleurs, poètes populaires il est vrai, sont souvent connus, les œuvres de cette poésie populaire sont communes à toute l'Italie. Ce sont de courts poèmes, *Rispetti*, *Strambotti*, etc., de caractère plaisant, galant ou moral. La thèse de M. d'Ancona est que l'identité des versions de ces poèmes dans les diverses parties de l'Italie n'est pas fortuite, autrement dit que tous les poèmes semblables dérivent d'un même modèle, mais aussi que les divers modèles ont la même origine. Les chansons de l'Italie continentale sont d'origine toscane, à telles enseignes que la traduction dans les dialectes locaux est souvent imparfaite et pleine de toscanismes. Les versions toscanes; d'autre part, dérivent d'originaux siciliens. Les versions siciliennes présentent en effet, en raison de la perfection des rimes,

Digitized by Google

de la liaison logique des vers, les caractères d'originaux.

L'emprunt de poésie fait par les provinces continentales à la Sicile est-il constant ? S'est-il produit une fois pour toutes ? M. d'Ancona nous assure que le trésor des poésies populaires d'origine sicilienne ne s'est pas augmenté dans les derniers siècles, alors que, en Sicile même, les genres anciens restent inépuisés. D'ailleurs, dans ces derniers siècles précisément, les parties de l'Italie ont vécu fort à l'écart les unes des autres. Si l'on remonte au contraire à l'époque où les princes de la maison de Hohenstaufen ont régné dans l'Italie méridionale, on constate que la Sicile était alors intimement mêlée à la vie du reste de la Péninsule et en condition d'exercer sur elle, par l'éclat nouveau de sa civilisation, une influence notable. C'est alors que la poésie sicilienne fut connue à Florence où les lettrés semblent avoir été, toujours ou souvent, curieux de poésie dialectale. De Florence elle se répandit partout.

Dans cette poésie sicilienne, peut-être y avait-il un peu de poésie populaire ou paysanne. Mais elle est, pour beaucoup, la poésie de cour des lettrés attirés par Frédéric II et les siens. La poésie sicilienne n'est populaire que parce qu'elle était dialectale. La poésie toscane n'est pas populaire, parce que le toscan est devenu langue commune. La première a cultivé des genres où le poète de rencontre pouvait aller de pair avec l'homme de lettres ; c'est l'alliance constante du lettré et du versificateur populaire qui a fait sa prospérité, au lieu qu'à Florence, l'invention des poètes prenant d'autres chemins, la poésie populaire finissait par se réduire au bagage traditionnel.

De la poésie populaire italienne, il nous est permis de remonter à la poésie populaire en général, en faisant toutefois cette réserve que, comme l'auteur nous le fait remarquer, les versificateurs populaires italiens ont affecté des coquetteries de lettrés. Ce qui constitue la poésie populaire, c'est la tradition infidèle d'œuvres de poètes qui peuvent avoir été des littérateurs de métier. Elle ne diffère pas de la poésie savante par ses procédés d'invention, mais par le caractère du milieu auquel elle s'adresse, par sa reproduction surtout orale, par la condition même de ses auteurs. M. d'Ancona nous montre combien peu elle est locale. Elle l'est moins que la poésie savante. Les poésies populaires de contrées fort lointaines diffèrent surtout par le langage et se ressemblent comme se res-

Digitized by Google

semblent les sociétés d'artisans et de paysans par lesquelles elles sont faites.

H. H.

P. E. PAVOLINI. — **Canti popolari greci**. Milan, Palerme, Naples, R. Sandron, 1906, 200 p., in-8°.

L'auteur s'est proposé surtout de nous donner une réédition des *Canti del popolo greco*, publiés au milieu du dernier siècle par Niccolo Tommaseo. Il les dispose dans un autre ordre dont il indique, dans un index, la concordance avec l'édition originale et il y fait un certain nombre d'additions dont l'origine est également indiquée dans un index spécial.

La collection est répartie entre sept rubriques : 1° *Chansons des Clephtes*, complaintes et élégies populaires sur les héros de l'indépendance ; 2° *Chants historiques*, dont deux sont relatifs à la prise de Constantinople ; 3° *Chants familiers*, qui comprennent des rimes enfantines, des chansons traditionnelles du nouvel an (Saint Basile), du printemps (l'hirondelle), puis des élégies ; 4° *Chants sur Charon*, petits poèmes traditionnels très peu variés de type dont le héros est Charon, c'est-à-dire la mort ou le diable ; 5° *Ballades et romances*, contes dramatiques en vers, parmi lesquels nous retrouvons la fameuse chanson du pont de l'Arta ; 6° *Chants d'amour*, petits poèmes de quelques vers seulement, court développement lyrique d'une seule idée ; 7° *Distiques*.

Populaires, ces poèmes le sont parce qu'ils circulent dans le peuple. Mais ils ne le sont pas au même titre et ce ne sont pas choses de même espèce. Seulement, ces espèces diverses concourent à former un genre. Les rimes enfantines et les chants de fêtes ressemblent peu aux complaintes des clephtes. Les unes sont les œuvres de poètes anonymes, qui sont des voix du peuple. Les autres sont comme des gestes traditionnels et participent aux caractères du rite et du langage. Entre les deux il faut placer les ballades et les contes, qui sont hors du temps et viennent de partout. Par contre, les quatrains et sixains amoureux, qui ressemblent fort aux petits poèmes dont traite le livre de M. d'Ancona, sont plus loin encore que les complaintes sur le chemin de la poésie consciente. Mais des contes aux légendes et complaintes héroïques, le passage est insensible ; l'un verse dans l'autre. Les poètes conscients répètent

Digitized by Google

inconsciemment les thèmes de la tradition et, pour peu que leurs œuvres se répètent et que leur répétition se rattache à une occasion, elles prennent à leur tour le caractère impersonnel et rituel des contes, refrains et dictons.

H. H.

A. CHMARZOW. — **Grundbegriffe der Kunstwissenschaft.** Leipzig, Teubner, 1905, XI-350 p., in-8°.

C. FURNESS JAYNE. — **String Figures, A study of Cats Cradle in many Lands.** New-York Scribner, 1906 (Bonne étude compative d'un jeu).

R. POECH. — **Beobachtungen über Sprache, Gesänge und Tanze der Monumbo.** *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien,* 1905, p. 230-237 (Danses masquées; les chants ne sont plus compris par la tribu où ils sont chantés).

R. AVELOT. — **La musique chez les Pahouins, les Ba-Kalai, les Eshira, les Iveïa et les Ba-vili** (Congo français). *Anthropologie,* 1905, p. 287-293.

P. KLOSE. — **Musik, Tanz und Spiel in Togo.** *Globus,* 1906, vol. LXXXIX, p. 939. p. 70, sq.

H. BOHATTA. — **Das javanische Drama.** *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien,* 1906, p. 278-307.

C. MUELLER. — **Parodistische Volksreime aus der Oberlausitz.** *Zeitschrift der Vereins für Volkskunde,* 1905, p. 274-282.

TH. KOCH. — **Anfänge der Kunst im Urwald.** Indianer-Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt. Berlin, E. Wasmuth, 1905, p. 4, in-8°.

WILKE. — **Beziehungen der west-und mitteldeutschen zur donaulandischen Spiral-Mäanderkeramik.** *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien,* 1905. p. 248-269 (Origine des ornements spiraloïdes de la céramique préhistorique).

E. B. HADDON — **The Dog-Motive in Bornean Art.** *Journal of the Anthropological Institute,* 1906, XXXV, p. 113-125 (intéressante étude comparée de dessins d'ornementation et de tatouages, développement de style).

Digitized by Google

II. — TECHNOLOGIE

Par MM. Hubert, Hertz et Mans.

L. WODON. — Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif. *Instituts Solvay; Travaux de sociologie*; Notes et Mémoires, fasc. 4. Bruxelles, Misch et Thron, 1906, 37 p. in-8°.

L'Institut Solvay nous donne une critique des idées de M. K. Bücher sur l'économie des primitifs et cette critique manque d'équanimité. L'auteur prend la peine de nous démontrer dans ces courtes pages qu'une image des premières sociétés faite de traits choisis, pris aux arriérés du monde moderne, risque d'être inexacte. Il y a sans aucun doute beaucoup de généralisation hâtive chez l'auteur critiqué et des lacunes dans ses connaissances ethnographiques. Néanmoins la critique un peu négative de M. Wodon ne nous empêche pas d'être séduits encore par la thèse, à laquelle il s'attaque en dernier lieu, sur la confusion primitive du travail avec les autres modes d'activité. M. Bücher pense que, dans cet état de confusion, le rythme qui est une des formes de l'activité collective, a été le principe de l'organisation des techniques économiques. Assurément nous sommes loin de nier que l'activité des premières sociétés n'ait eu aucun caractère pratique, que la nécessité économique pure n'en ait pas été même souvent le mobile. Mais ce qui nous importe avant tout, c'est l'aspect que prennent ces mobiles dans les consciences où ils agissent. L'objet de la sociologie est-il de constater les nécessités physiques qui s'imposent aux sociétés humaines ou d'étudier comment celles-ci se sont adaptées elles-mêmes à ces nécessités physiques? Ces distinctions entre les diverses provinces de l'activité dont M. Bücher fait état, nous les retrouvons, nous aussi, ailleurs. Mais il faut en chercher la raison dans la mentalité des hommes réunis en société. Une théorie des représentations dans les sociétés primitives est nécessaire à l'explication des faits de croisement entre l'esthétique et l'économie. C'est ce qui manque à la thèse de Bücher, laissant ouvertes les contradictions qu'on lui reproche. Mais toutes ces études sont encore incomplètes. On les commence par où l'on peut. H. H.

Digitized by Google

M. SCHMIDT. — **Indianerstudien in Zentralbräsilien. Erlebnisse und ethnologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren** 1900 bis 1901. Berlin, Reimer, 1905, XIV-456 p. in-8°.

Les observations de M. Schmidt ont porté d'une part sur les Guato, qui habitent la région marécageuse du haut Paraguay et d'autre part sur les tribus riveraines des sources du Schingu (principalement les Bakaïri), que K. von den Steinen nous a déjà fait connaître. Cette double monographie intéresse surtout la technologie. L'auteur consacre en particulier une étude approfondie au tressage dont il classe méthodiquement les divers types (p. 211, sqq. p. 330, sq.) Il s'efforce en outre de prouver que les motifs décoratifs qui se retrouvent, peints ou gravés, sur de nombreux objets (masques, plats, gourdes, etc.) dans la région des sources du Schingu dérivent des figures produites nécessairement par le fait même du tressage (p 372 sqq. p. 410) : la démonstration bien conduite et appuyée d'excellentes illustrations paraît concluante. Nous aurions donc ici un nouvel exemple d'un phénomène fort général et important : l'ornement géométrique répète, en la modifiant, une forme qu'une activité toute pratique a produite, et qui n'avait d'abord aucun caractère esthétique. Ces motifs géométriques sont d'ailleurs désignés par des termes concrets, (par ex. *mereschu* = poisson) et sont parfois modifiés de manière à représenter conventionnellement des objets naturels (p. 384, sq).

On trouvera aussi dans cet ouvrage plusieurs vocabulaires (ch. IV et XVIII), ainsi que des renseignements sur l'organisation sociale et le droit (ch. XIII et XVII), et sur le régime économique (p. 201, 310 ; p. 425 sq.) : le défrichement d'une nouvelle partie de la forêt se fait par le travail commun de tous les jeunes hommes du village et donne lieu à une fête ; (cf p. 420 sq. le texte d'un chant que les travailleurs chantent lorsqu'ils quittent le village et lorsqu'ils y retournent).

N.-W. THOMAS. — **Australian canoes and Rafts**. *Journal of the Anthropological Institute*, 1905, XXXV, p. 56-79.

Cette courte monographie est un véritable modèle de conscience littéraire, d'érudition, d'exactitude ethnographique.

Digitized by Google

Elle n'est même pas sans résultats importants pour la sociologie générale des Australiens, si à la mode aujourd'hui, elle servira à fixer les aires des deux ou trois types de civilisation entre lesquelles la science aura probablement à répartir les diverses tribus. On trouvera (p. 79) une carte technologique très claire des types de canots. Ces types, bien établis sont les suivants : 1° d'écorce *a)* d'une pièce, *b)* de pièces cousues ; 2° de bois creusés ; 3° à balancier *a)* simple, *b)* double ; 4° des radeaux, allant de la forme simple de la pièce de bois flottant au radeau composite (fig. 2, 3, 5, 6, 7). De ces instruments ceux à balanciers sont évidemment d'origine Néo-guinéenne, Mélanésienne, leur extension géographique le prouve, comme leur forme. Les autres sont indigènes sans aucun doute, et l'on remarquera la netteté des frontières d'usage du canot d'écorce, et la façon dont, une fois de plus se singularisent les populations du S.-E. Australien.

Il y a d'intéressantes remarques sur les cas d'oubli des procédés de navigation (p. 71) mais toutes les conclusions ne nous semblent pas aussi impeccables que la description des faits.

M. M.

W. BOGORAS. — **The Chukchee**. Material Culture. Jesup North Pacific Expedition. *Memoirs of the Americain Museum for Natural History*, 1905, Leiden, Brill, in-4°.

E. HAHN. — **Das Alter der wirtschaftlichen Kultur**. Heidelberg, Winter, 1905, in-8.

J. PAGEL. — **Grundriss eines Systems der Medizinichen Kulturgeschischte**. Berlin, Karger, 1905, 112 p., in-8° (On considere l'histoire de la médecine comme indissolublement liée à celle de la civilisation ; aussi sociologique que possible).

M. BÜCHNER. — **Das Bumerangwerfen**. *Globus*, 1905, vol. LXXXVIII, p. 37-41, p. 63-66.

E. GRAEBNER. — **Einige Speerformen des Bismarck Archipels**. *Globus*, 1905, vol. LXXXVIII, p. 333-338.

L. G. SEURAT, — **Les engins de pêche des anciens Paumotou**. *Anthropologie*, 1905, p. 295-307.

A. KRÄMER. — **Die Gewinnung und die Zubereitung der Nahrung auf den Ralik-Ratak Inseln** (Marshall). *Globus*, 1905, vol. LXXXVIII, p. 140-148.

Digitized by Google

J. DECORSE. — **La Chasse et l'Agriculture chez les populations du Soudan.** *L'Anthropologie*, 1905, XVI p. 456-473 (Beaucoup de généralités).

A. KRÄMER. — **Der Haus- auf Bootbau und den Marshallinseln** (*Ralik-Ratak-Inseln*). *Archiv für Anthropologie*. N. F. III, 1905, p. 289-309.

J. REINDL. — **Die letzten Spuren urältesten Ackerbaues in Südbayern.** *Globus*, 1906, LXXXIX, p. 189, sqq.

J. HOOPS. — **Waldbaüme und Kulturpflanzen im Germanischen Altertum.** Strasbourg, Trübner, 1905, XVI-689, in-8°.

R. MERINGER. — **Zu ἅμαξα und zur Geschichte des Wagens.** *Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch*, 1904, XL, p. 217-234. SCHENKEL. *ibid.* p. 234-243.

J. TEUTSCH et K. FUCHS. — **Ethnographische Mittheilungen aus den Komitaten Kronstadt und Fogaras in Siebenbürgen.** *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1905, p. 133 154 (Population roumaine; mobilier et instruments; poteries préhistoriques et décoration moderne).

S. WEISSENBERG. — **Speise und Gebäck bei den Südrusssichen Juden in ethnologischer Beziehung,** *Globus*, 1906, LXXXIX, p. 25-30.

III. — LE LANGAGE

Par M. A. MEILLET

FR. NICK. FINCK. — **Die Aufgabe und Gliederung der Sprachwissenschaft.** Halle a. d. S., 1905, VIII-55 p. in-8°.

Parler est l'acte d'un groupe d'individus; et cet acte procède de l'esprit de ces individus; il ne faut donc pas étudier les langues comme des choses, mais comme des actes qui traduisent l'esprit des peuples; la psychologie moderne qui ne reconnaît aucune réalité aux représentations montre que c'est une illusion de traiter les langues comme des réalités. Sans contester en un certain sens la légitimité de la grammaire descriptive et de la grammaire historique, M. Finck leur dénie donc une valeur scientifique véritable; la classification généalogique des langues à laquelle conduit la grammaire historique n'a pas de valeur profonde, et il faut la remplacer par une

Digitized by Google

classification fondée sur la manière dont les langues expriment les rapports entre les choses.

Tel est, semble-t-il, l'essentiel des idées de M. Finck; c'est, on le voit, une critique de toute la linguistique actuelle, aussi mesurée dans la forme que radicalement négative dans le fond. Il est permis de ne pas souscrire à cette négation. Tout d'abord, une langue est évidemment une réalité; le linguiste n'a pas à se soucier de la nature des réalités psychiques : il constate que certains sujets ont la capacité d'émettre certains sons associés à certains objets, et de comprendre des sons pareils émis par d'autres et associés aux mêmes objets; il ne lui faut pas plus pour affirmer que les centres nerveux de ces sujets présentent des particularités définies; c'est affaire aux psychologues de déterminer la nature de ces particularités; les sons émis et entendus sont le seul objet de l'étude du linguiste, qui se borne à déterminer les relations de coexistence et de succession entre ces phénomènes. Et il s'agit là de réalités sociales, puisque les individus d'un même groupe doivent parler d'une même manière pour être compris, que le système linguistique leur est imposé par la communauté et qu'aucun sujet n'a le droit ni le moyen de le modifier arbitrairement. Dire que l'on ne peut expliquer une langue que par l'esprit du peuple qui la parle, c'est se payer de mots : car cet esprit ne peut être saisi que dans la langue même et dans les autres institutions du peuple étudié; ceci revient donc à dire qu'il faudrait étudier les rapports entre la langue et les autres institutions du peuple; assurément, il serait précieux de marquer des rapports définis de ce genre, et M. Finck rendrait un grand service en montrant de pareils faits; mais tant qu'il ne donnera pas d'exemples précis, il sera malaisé et savoir même ce qu'il entend par là. Enfin, s'il est vrai que les langues expriment de manières très diverses les rapports entre les choses, suit-il de là que les hommes qui parlent ces langues conçoivent pour cela les choses de manière très différente? Le latin dit *Petri liber*, le français, *livre de Pierre*; ce sont là deux groupements différents; y a-t-il deux manières différentes de concevoir les rapports d'appartenance en latin et en français? Un classement des langues au point de vue où se place M. Finck aurait un intérêt linguistique; il est permis de se demander si la psychologie des peuples en tirerait de grandes lumières.

A. M.

Digitized by Google

W. HORN. — **Untersuchungen zur neuenglischen Lautgeschichte**, Strasbourg, 1905, p. 105 in.-8° (vol. 98 des *Quellen und Forschungen*).

Toutes les langues communes supposent l'apprentissage d'un dialecte plus ou moins défini par des individus ayant des parlers divers; il y a donc action de ces parlers sur la langue commune et de la langue commune sur ces parlers; et c'est un des principaux problèmes posés à l'étude des langues modernes que de mesurer l'étendue de ces influences respectives, et d'en rendre compte. Il y a des langues qui reposent essentiellement sur un dialecte dominant, et dans la constitution desquelles l'influence des parlers locaux est relativement minime : le français, qui est la langue de Paris, est du nombre. Il y en a d'autres où de fortes influences de dialectes divers apparaissent dès le début; c'est le cas de l'anglais, et ceci tient à des raisons qu'on aperçoit aisément, au moins en partie : d'abord Londres, où s'est formé l'anglais commun, se trouve presque au point de rencontre de plusieurs dialectes ; et, en second lieu, la population de Londres a grandi très brusquement au moment même où s'est constitué l'anglais commun : la langue s'est donc fixée à un moment où la ville présentait des prononciations variées, celle des anciens habitants, d'une part, celles des immigrés de province de l'autre. M. Horn met en évidence ces influences dialectales; et l'un des principaux objets de son ouvrage est de montrer combien, au XVIIe siècle, les prononciations de l'anglais commun étaient diverses et dialectales. L'anglais moderne porte encore très largement la trace de cette variété.

Mais cette émigration de la province à Londres et l'importance prise par la capitale ont eu pour conséquence une grande extension de la langue commune; M. Horn remarque que les éléments de la population qui sont ailleurs le plus conservateurs, à savoir les cultivateurs ruraux, tendent à perdre toute importance en beaucoup de régions; le patois est donc tout pénétré de langue littéraire, ce n'est souvent que de l'anglais littéraire patoisé, et ceci se traduit par un grand nombre de formes mal patoisées; voici l'exemple que donne d'abord M. Horn : l'anglais *light*, prononcé *laitd* dans la langue commune, est encore *liχt* dans le patois du Nord; dès lors sur tel autre mot où l'on a la même diphtongue *ai* de tout autre ori-

Digitized by Google

gine on fait *iχ*, soit *diliχt* de *dilait*, où bien l'on complique les deux procédés, et l'on fait *laiχt* de *light*. M. Horn relève une foule de faits de ce genre et en conclut que l'influence de la langue littéraire sur les patois anglais a été immense.

Enfin, dans une troisième partie, l'auteur met en évidence l'influence de la graphie sur la prononciation. Cette influence est sensible, mais bien moins qu'elle ne l'est en allemand par exemple, preuve d'une action moindre de l'école et des textes imprimés.

Les trois parties de l'étude de M. Horn montrent donc également l'action d'influences sociales sur la formation de l'anglais. On a critiqué divers détails de l'ouvrage; mais, dans l'ensemble, les conclusions semblent justes, et peu des travaux indiquent mieux comment les conditions sociales déterminent le développement des langues modernes.

A. M.

W. SCHULZE. — **Zur Geschichte lateinischer Eigennamen**. Berlin, 1904, p. 647 in-4° (*Abhandlungen d. kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil., hist. Cl., N.-F., V, 5).

Malgré son étendue, cet ouvrage du savant linguiste de Berlin ne touche qu'à une partie de la question des noms propres des personnes en latin et n'en traite que certains chapitres; mais il les traite à fond, et il repose sur une étude complète de tous les faits épigraphiques; ce n'est pas une série de suggestions étymologiques lancées au hasard; M. Schulze s'efforce de déterminer des types généraux, et c'est ce qui donne à son livre — du reste plein de remarques curieuses — une valeur scientifique durable et qui le destine à demeurer pour longtemps la base des études sur la question, et en fait un modèle pour toutes les recherches de ce genre.

Ceux qui étudient l'organisation de la famille à Rome ne pourront ignorer les faits consignés dans ce livre, et notamment sur l'emploi des *nomina* de *praenomina* (qui ont été les vrais noms à date ancienne) et des *cognomina*. Au point de vue linguistique pur, auquel il est fait, c'est un recueil inépuisable d'observations sur la formation des noms propres latins. Si on le signale ici, c'est à un autre point de vue, celui de la composition des groupes d'hommes qui parlaient le latin. M. Schulze montre en effet que les noms ont

Digitized by Google

été formés suivant des modèles divers dans les diverses régions de l'empire où le latin s'est répandu, et que ces modèles dépendent en quelque mesure de la langue indigène que le latin a supplantée. La plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à la détermination de l'élément étrusque dans l'onomastique romaine, et il apparaît que des centaines de noms romains sont d'origine étrusque, que plusieurs types très importants de noms propres sont des types étrusques ; il y a donc, dans les populations de langue latine, un élément étrusque très considérable ; et cet élément s'étend beaucoup plus loin qu'on ne serait porté à le croire au premier abord ; on a trouvé récemment à Naple une série d'inscriptions funéraires en grec où l'on voit un étrange mélange de noms osques, grecs et étrusques (v. l'ouvrage de M. Schulze, p. 62). La variété d'origine des sujets parlant latin explique l'aspect tout particulier de la langue latine et la rapidité du changement linguistique en latin. Le livre de M. Schulze, précieux à tant d'autres égards, a le grand mérite de faire toucher du doigt la complexité des populations de langue latine.

A. M.

EDGAR (Nicolas). — **Les expressions figurées d'origine cynégétique en français**, Upsala, 1906 (Thèse de doctorat), 1 broch., 92 p. gr. in-8°.

Chaque groupe social est caractérisé par un vocabulaire propre, auquel il arrive pourtant que la langue générale fasse des emprunts. M. Nicolin étudie ici la catégorie des emprunts faits par la langue générale au vocabulaire des chasseurs : l'emprunt a déterminé le passage au « sens figuré ».

Malheureusement, on ne peut pas trouver que l'auteur ait tiré du sujet toutes les contributions qu'il pouvait apporter à la sémantique générale, et spécialement à la construction d'une sémantique sociologique. Il remarque sans doute, avec raison, que l'emploi figuré des expressions cynégétiques n'a pas une source littéraire ou savante, mais s'est produit dans la langue courante des groupes qui emploient ces expressions. Il suffit de jeter un coup d'œil sur ses listes d'exemples pour s'en convaincre, car ils sont tirés surtout de lettres, de mémoires, de récits familiers. Mais, il restait une foule de distinctions à faire, que l'auteur néglige. On est frappé de voir que les mémoires de Saint-Simon, le *Baron de Fœneste*

Digitized by Google

de d'Aubigné et beaucoup d'œuvres classiques ont fourni des citations à l'auteur. Ceci prouve que les « métaphores » cynégétiques étaient caractéristiques de la langue des cercles aristocratiques ; et nos écrivains classiques, qui frayaient avec eux, les leur ont empruntées. Ont-elles été répandues dans les classes inférieures ? C'est au moins douteux pour une partie de ces expressions. La transformation du sens de *meute*, *ameuter*, par l'emploi méprisant qu'il indique, n'a pu se faire que dans des cercles aristocratiques. La chasse à courre, plaisir seigneurial, n'a pu fournir de métaphores qu'à la langue des seigneurs. Si la volerie a été dans le haut moyen âge permise au peuple, elle est devenue ensuite un privilège féodal, et il est difficile de croire que les termes de de son vocabulaire soient restés, même au sens figuré, dans la langue du peuple après la disparition de la chasse elle-même. Il faudrait, pour savoir si les termes de chasse ont pénétré la langue des classes moyennes (à défaut du peuple), étudier les textes de source populaire, surtout les lettres écrites par des petits bourgeois ou des gens des basses classes.

D'autre part, il serait intéressant de suivre au XIXe siècle l'évolution des expressions cynégétiques figurées, et leur fréquence dans la langue générale. D'un côté, en effet, la chasse s'est répandue dans toutes les classes, surtout la chasse en plaine, et sa diffusion à dû contribuer à généraliser les métaphores cynégétiques ; de l'autre de nouveaux sports (courses de chevaux, etc.), ont supplanté dans la vie des cercles aristocratiques la chasse à courre, et les expressions figurées tirées de ces sports ont dû, dans la concurrence, lutter avec succès contre les expressions tirées du vocabulaire de la chasse. C'est évidemment dans ce sens que devrait être orientée une étude vraiment féconde de la langue des chasseurs et de son influence sur la langue générale.

J. POIROT.

A. MEILLET. — **L'état actuel des études de linguistique générale** (Leçon d'ouverture du cours de grammaire comparée au Collège de France). *Revue des idées*, 1906, p. 296-308.

Le développement des études de linguistique amène à poser le problème des causes du changement, et ces causes ne

Digitized by Google

pourront être reconnues que par l'examen des conditions sociales dans lesquelles se trouvent les langues étudiées.

A. MEILLET. — **Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes**; 19 p. (non dans le commerce; mariage J. Vendryes).

L'absence du nom indo-européen de l'ours dans une partie du domaine indo-européen s'explique sans doute par l'interdiction de prononcer le nom de l'ours en certaines circonstances. Autres exemples analogues.

A. VAN GENNEP. — **Sur l'origine des runes**. *Revue des traditions populaires*, 1906, p. 73-78 (Polygénèse des alphabets européens. Les signes alphabétiques dérivent des marques de propriété).

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

MÉMOIRES ORIGINAUX

I. — *Magie et droit individuel*, par M. Huvelin 1
II. — *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, par M. R. Hertz 48
III. — *Note sur le droit et la caste en Inde*, par M. Bouglé . . 138

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES

PREMIÈRE SECTION. — *Sociologie générale.*

I. — CONCEPTION GÉNÉRALE DE LA SOCIOLOGIE. MÉTHODOLOGIE.

Par MM. Bianconi, Durkheim, Aubin, Bouglé, Hourticq.

Waxweiler. — **Esquisse d'une sociologie** 169
Jankelevitch. — **Nature et société** 171
Spranger. — **Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft** 175
Naville. — **La sociologie abstraite et ses divisions** 176
Revue de synthèse historique 176
Erhardt. — **Ueber historisches Erkennen** 179
Pagano. — **L'oggetto e le leggi della sociologia** 179
Notices 180

II. — TRAITÉS GÉNÉRAUX

Par M. Bouglé.

Schaeffle. — **Abriss der Soziologie** 180
Von Mayr. — **Begriff und Gliederung der Staatswissenschaften** . . 183
Blackmar. — **The Elements of Sociology** 184
Notices 186

III. — QUESTIONS GÉNÉRALES DIVERSES

Par MM. Lapie, Fauconnet, Bouglé, Parodi, Hourticq.

Petrucci. — **Origine polyphylétique, homotypie et non-comparabilité directe des societés animales** 186
Sociological papers 188
Krauss. — **Der Voelkertod II** 190

Digitized by Google

MÉRAY. — **Die Physiologie unserer Weltgeschichte** 191
INGRAM. — **The final Transition** 191
NIXON CARVER. — **Sociology and Social Progress** 191
THORSCH. — **Der Einzelne und die Gesellschaft** 192
REVUE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE 193
ROMANO. — **L'origine sociale della coscienza** 193
NOTICES 194

IV. — PSYCHOLOGIE DES GROUPES

Par MM. PARODI, AUBIN, BOUGLÉ.

STRATICO. — **La psicologia collettiva** 194
LACOMBE. — **La psychologie des individus et des sociétés chez Taine, historien des littératures** 195
SIMMEL. — **Philosophie der Mode** 197
NOTICES 197

V. — ÉTHOLOGIE COLLECTIVE, TYPES DE CIVILISATION

Par MM. BOUGLÉ et FAUCONNET.

BUREAU. — **Le Paysan des Fjords de Norvége** 198
GRUPP. — **Der deutsche Volks-und Stammescharacter** 200
HELMOLT. — **Weltgeschichte t. V. Sudosteuropa und Osteuropa** . . 201
BERNEKER. — **Das russische Volk in seinen Sprichwœrtern** 201
REINSH. — **The Negro Race and European Civilization** 202
NOTICES 202

VI. — LA QUESTION DE LA RACE

Par M. CHAILLIÉ.

HOUZÉ. — **L'Aryen et l'Anthroposcciologie** 202

DEUXIÈME SECTION. — *Sociologie Religieuse.*

I. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE, CONCEPTIONS GÉNÉRALES

Par MM. HUBERT et MAUSS.

CRAWLEY. — **The Tree of Life** 204
BOYD KINNEAR. — **The Foundations of Religion** 210
WUNDT. — **Vœlkerpsychologie. II. Mythus und Religion** 210
REINACH. — **Cultes, Mythes et Religions t. II** 216
SIMMEL. — **A contribution to the Sociology of Religion** 219
JEVONS. — **Religion in Evolution** 219
OEHLER. — **Die religiœse Bewegung in Wales** 221
NOTICES 222

II. — SYSTÈMES RELIGIEUX

A. — Religions des sociétés inférieures.

Par M. MAUSS.

FRAZER. — **The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines** 223
VAN GENNEP. — **Mythes et Légendes d'Australie** 226
THOMAS. — **The religious Ideas of the Arunta** 229
LANGLOH PARKER. — **The Euahlayi Tribe** 230

Digitized by Google

PRATT. — **Two years among New Guinean Cannibals** 233
STERNBERG. — **Die Religion der Giliaken** 234
HILL TOUT. — **Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia** 235
WILLOUGHBY. — **Notes on the Totemism of the Becwana** 238
TORDAY ET JOYCE. — **Notes on the Ethnography of the Ba-Mbala** . 239
LEPRINCE. — **Notes sur les Mancagnes ou Brames** 240
BOHMER. — **Im Lande des Fetisches** 241
LUNET DE LAJONQUIÈRE. — **Ethnographie du Tonkin septentrional** . . 241
CH BONIFACY. — **Monographie des Mans Caolan** 243
— **Monographie des Mans Quan-trang** 243
— **Monographie des Mans Cham on Lam-dien** 244
SKEAT ET BLAGDEN. — **Pagan Races of the Malay Peninsula** 245
JENKS. — **The Bontoc Igorot** 251
RECD. — **Negritos of Zambales** 251
NOTICES 254

B. — *Religions Nationales.*

Par M. MAUSS.

ERMAN. — **Die aegyptische Religion** 256
LÉVI. — **Le Népal** 257
DOUTTÉ. — **Merrâkech** 259
NOTICES 261

C. — *Religions universalistes.*

Par M. DE FELICE.

ELEANOR HULL. — **Early Christian Ireland** 262
NOTICES 264

III. — SYSTÈMES RELIGIEUX DES GROUPES SECONDAIRES. LES SECTES, ETC.

Par M. MAUSS.

FRIEDLAENDER. — **Die religiosen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeiralter Jesu** 265
NOTICES 269

IV. — CULTES SPÉCIAUX

Par M. MAUSS.

FRAZER. — **Adonis, Attis, Osiris** 270
NOTICES 273

V. — CROYANCES ET PRATIQUES DITES POPULAIRES

Par M. HUBERT.

SEBILLOT. — **Le Folk-lore de France** t. II 274
NOTICES 275

VI. — LA MAGIE

Par MM. HUBERT, MAUSS et BIANCONI.

MAUSS. — **L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes** 277
WIEDEMANN. — **Magie und Zauberei im alten Aegypten** 279

Digitized by Google

SCHADEE. — **Bijdrage tot de Kennis van den Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan** 279
LYNN THORNDIKE. — **The Place of Magic in the intellectual history of Europa** 279
NOTICES 280

VII. — CROYANCES ET RITES CONCERNANT LES MORTS

Par M. HUBERT.

LODS. — **La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite** 282
NOTICES 284

VIII. — LE RITUEL

A. — *Le calendrier religieux et les fêtes.*

Par M. MAUSS.

MEINHOLD. — **Sabbat und Woche** 285
WESTERMARCK. — **Midsummer Customs in Morocco** 289
NOTICES 289

B. — *Cérémonies complètes et Rites manuels.*

Par MM. HUBERT et MAUSS.

CALAND ET HENRY. — **L'Agnistoma** 290
MOMMERT. — **Menschenopfer bei den alten Hebraern** 291
CONYBEARE. — **Rituale Armenorum** 292
NOTICES 293

C. — *Mécanismes rituels divers.*

Par MM. MAUSS et de FELICK.

VOTH. — **Hopi Proper Names** 294
— **Oraibi Natal Customs and Ceremonies** 294
RENDTORFF. — **Die Taufe im Urchristentum** 296
NOTICES 297

D. — *Rites oraux.*

VON DER GOLTZ. — **Tischgebete und Abendmahlsgebete** 298
NOTICES 300

E. — *Objets et lieux de cultes.*

Par M. MAUSS.

NISSEN. — **Orientation** 300
SOLBERG. — **Ueber die Bahos der Hopi** 301
NOTICES 301

IX. — REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES

A. — *Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels.*

Par MM. HUBERT et MAUSS.

HUBERT. — **Etude sommaire de la représentation du Temps dans la Religion et dans la Magie** 302
DENNETT. — **At the Back of the Black Man's Mind** 305
GIRAN. — **Notice explicative de l'Exposition d'Ethnographie religieuse.** 312

Digitized by Google

ROSCHER. — **Die Sieben und Neunzahl im Kultus der Griechen** . . . 313
FERRAND. — **Un chapitre d'astrologie Arabico-Malgache** 315
SARTORI. — **Vogelweide** 315
NOTICES 316

B. — *Représentations des êtres spirituels.*

Par M. MAUSS.

BREYSIG. — **Die Entstehung der Gottesgedankens und der Heilbringer.** 317
COOK. — **The European Sky-God** 322
NOTICES 323

C. — *Les mythes.*

Par MM. HERTZ, HUBERT, MAUSS.

GRUPPE. — **Griechische Mythologie und Religionsgeschichte** 325
EHRENREICH. — **Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvœlker** 328
GRESSMANN. — **Der Ursprung der Israelitisch-Jüdischen Eschatologie.** 329
NOTICES 333

D. — *Légendes, contes, épopées, etc.*

Par MM. HUBERT et BEUCHAT

WUENSCHE. — **Der Sagenkreis vom geprellten Teufel** 334
SANDBACH. — **The heroic Saga-Cycle of Dietrich of Bern** 335
SCHUECK. — **Studier i Ynglingatal** 336
NOTICES 337

E. — *Dogmes.*

NOTICES 339

F. — *Livres sacrés.*

NOTICES 341

X. — LES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES, LEUR MORALE ET LEUR ORGANISATION

Par MM. de FELICE, HUBERT et MAUSS.

PARKER. — **China and Religion** 342
DIGUET. — **Les Annamites** 344
OTTO. — **Priester und Tempel im Hellenistischen Aegypten** 345
SCHIWIETZ. — **Das morgenländische Mœnchtum. Ier Band** 346
WERMINGHOFF. — **Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter** 347
VON DER GOLTZ. — **Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche** . 349
NOTICES 349

TROISIÈME SECTION. — *Sociologie morale et juridique.*

(*Etude des règles juridiques et morales considérées dans leur genèse*).

I. — MÉTHODOLOGIE

Par MM. DURKHEIM et FAUCONNET.

FOUILLÉE. — **Les Eléments sociologiques de la morale** 352
BLOT. — **En quête d'une morale positive** 352

Digitized by Google

LANDRY. — **Principes de morale rationnelle** 352
MAZZARELLA. — **Die neuen Methoden der ethnologischen Jurisprudenz** 369
NOTICES 371

II. — LE DROIT ET LA MORALE EN GÉNÉRAL

Par MM. HOURTICQ, AUBIN, PARODI, LAPIE, FAUCONNET, DURKHEIM.

BEROLZHEIMER. — **System der Rechts-und Wirtschafts-philosophie, III. Band** 371
BIERLING. — **Juristische Prinzipienlehre** 374
DE LA GRASSERIE. — **Les principes sociologiques du droit civil**. . . 374
BIANCHI. — **Le Aggregazioni umane e il fenomeno giuridico** 376
MICELI. — **La Norma giuridica**. 377
PUGLIA. — **La realta sociale e il problema etico** 379
WESTERMARCK. — **The influence of magic on social relationships**. . 380
MICELI. — **Il diritto quale fenomeno di credenza collettiva**. 381
COLOZZA. — **Le fonti del diritto e la credenza** 381
BRUGI. — **Il diritto greco classico e la sociologia**. 381
RICHARD. — **Les lois de la solidarité morale** 382

III. — SUR L'ÉVOLUTION GÉNÉRALE DES IDÉES MORALES

Par M. DURKHEIM.

WESTERMARCK. — **The origin and development of the moral ideas vol. I** 383

IV. — SYSTÈMES JURIDIQUES ET MORAUX

Par M. DURKHEIM.

MEYER. — **Wirtschaft und Recht der Herero**. 395
IRLE. — **Die Herero** 395
KOHLER. — **Ueber das Recht der Herero**. 398
— . — **Zum Rechte der Papuas** 398
FARJENEL. — **La morale chinoise**. 399
NOTICES 399

V. — ORGANISATION SOCIALE

Par M. DURKHEIM.

LANG. — **The secret of the Totem** 400
HERMANT. — **Evolution économique et sociale de certaines peuplades de l'Amérique du Nord**. 409
SWANTON. — **The Development of the Clan System and of Secret Societies among the N.-W. Tribes** 409
NOTICE. 411

VI. — L'ORGANISATION POLITIQUE

Par MM. DURKHEIM, FAUCONNET et BOUGLÉ.

FRAZER. — **Lectures on the early history of the Kingship** 411
ALBRECHT. — **Grundriss des osmanischen Staatsrechts** 416
PRINS. — **De l'esprit du gouvernement démocratique** 417
NOTICES 420

Digitized by Google

VII. — L'ORGANISATION DOMESTIQUE

Par M. Durkheim.

A. — *La famille.*

Moore. — **Malabar law and custom** 420
D'Arbois de Jubainville. — **La famille celtique**. 424
Engert. — **Ehe-und Familienrecht der Hebraer** 427
Lefebvre. — **Cours du doctorat sur l'histoire matrimoniale française, I** 429
De Dainville. — **Des pactes successoraux dans l'ancien droit français** 433
Guigon. — **La succession des bâtards dans l'ancienne Bourgogne** . 435
Notices 436

B. — *Le mariage.*

Bryce. — **Marriage and divorce** 436
Rol. — **L'évolution du divorce**. 437
Mallard. — **Etude sur le droit des gens mariés d'après les coutumes de Berry** 438
Notices 439

C. — *La morale sexuelle.*

Par M. Mauss.

Krauss. — **Südslavische Volksüberlieferungen**. 440
Notice. 442

VIII. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

Par M. E. Lévy.

Marguery. —**Le droit de propriété et le régime démocratique**. . . 442
Conti. — **La proprieta fundiaria nel passato e nel presente** 445
Petrucci. — **Les origines naturelles de la propriété** 446
Notices 447

IX. — DROIT DES OBLIGATIONS, DROIT CONTRACTUEL

Par M. Huvelin.

Brini. — **L'obbligazione nel diritto romano** 448
Mazzarella. — **L'origine del prestito nel diritto indiano** 448
— **La genealogia del prestito nell' antico diritto indiano**. . . 448
Swoboda. — **Beiträge zur griechischen Rechtsgeschichte** 452
Schaub. — **Der Kampf gegen den Zinswucher, etc** 458
Salvioli. — **La dottrina dell' usura secondo i canonisti, etc** 453
Schlossmann. — **Praescriptiones und praescripta verba** 464
Notices 465

X. — LE DROIT PÉNAL

Par M. Fauconnet.

Lanza. — **L'Umanesimo nel Diritto penale**. 466
Makarewicz. — **Einführung in die Philosophie des Strafrechts, etc.** 469
Glotz. — **Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque**. . . 475

Digitized by Google

HANDELSMANN. — **Die Strafe im polnisch-schlesischen Rechte im 12. und 13. Jahrhundert** 478
KOHLER. — **Das chinesische Strafgesetzbuch** 479
NOTICES 480

XI. — LA RESPONSABILITÉ CRIMINELLE
Par M. FAUCONNET.

MERCIER. — **Criminal Responsibility** 480
ALIMENA. — **Note polemiche intorno alla teoria dell' imputabilita** . 482
MORACHE. — **La responsabilité** 484

XII. — MORALE ET DROIT INTERNATIONAL
Par MM. BOUGLÉ et FAUCONNET.

LAGORGETTE. — **Le rôle de la guerre** 485
SIBLEY et ALIAS. — **The Aliens Act and the right of asylum** 487
HELLWIG. — **Nachtræge zum Asylrecht in Ozeanien** 487

QUATRIÈME SECTION. — *Sociologie criminelle et statistique morale.*

(Étude des règles juridiques et morales considérées dans leur fonctionnement).

I. — FACTEURS SOCIAUX DE LA CRIMINALITÉ
(État économique, confession religieuse).
Par MM. HALBWACHS et DURKHEIM.

BONGER. — **Criminalité et conditions économiques** 490
BLAU. — **Die Kriminalitæt der deutschen Juden** 494
NOTICE 495

II. — LA CRIMINALITÉ SUIVANT L'AGE ET LE SEXE
Par M. G. RICHARD.

WULFFEN. — **Die Kriminalitæt der Jugendlichen** 496
GRANIER. — **La femme criminelle** 496
NOTICE 497

III. — DE QUELQUES FORMES PARTICULIÈRES DE CRIMINALITÉ
Par M. G. RICHARD.

BERNALDO DE QUIROS. — **Criminologia de los delitos de sangre en Espana** 497
STADE. — **Der politische Verbrecher und seine Gefængnishaft** . . . 498
NOTICES 499

IV. — LE SUICIDE
Par MM. DURKHEIM et HALBWACHS.

KROSE. — **Der Selbstmord im 19. Jahrhundert** 499
ROST. — **Der Selbstmord als sozialstatistische Erscheinung** 501
NOTICE 504

V. — LE SYSTÈME PÉNITENTIAIRE
Par M. G. RICHARD.

BAERNREITHER. — **Jugendfürsorge und Strafrecht in den Vereinigten Staaten von Amerika** 504

Digitized by Google

CINQUIÈME SECTION. — *Sociologie économique.*

I. — ÉTUDES GÉNÉRALES. TRAITÉS

Par MM. F. Simiand et Halbwachs.

Effertz. — **Les antagonismes économiques** 506
Pareto. — **Manuale di economia politica** 527
D'Eichthal. — **La formation des richesses et ses conditions sociales actuelles** 529
Benoist. — **L'organisation du travail** 530
Notices 531

II. — SYSTÈMES ÉCONOMIQUES

Par MM. G. Bourgin, M. Halbwachs et F. Simiand.

Salvioli. — **Le capitalisme dans le monde antique** 532
Caro. — **Beiträge zur älteren deutschen Wirtschaftsgeschichte und Verfassungsgeschichte** 535
Flamm. — **Die wirtschaftliche Niedergang Freiburgs-i.-Br** 536
Heynen. — **Zur Entstehung des Kapitalismus in Venedig** 537
Mantoux. — **La révolution industrielle au XVIIIe siècle** 539
Ryner. — **On the crises of 1837, 1847 and 1857 in England, France and the United States** 551
Throop England. — **On speculation in relation to the world's prosperity 1897-1902** 551
Mannstaedt. — **Die kapitalistische Anwendung der Maschinerie** . . 552
Notices 554

III. — ESPÈCES DE LA PRODUCTION

Par M. F. Simiand.

Notices 556

IV. — RÉGIMES DE LA PRODUCTION

Par MM. G. et H. Bourgin.

Ettinger. — **Die Regelung des Wettbewerbes im modernen Wirtschaftssystem. I** 558
Hirst. — **Monopolies, trusts and kartells** 558
Pape. — **Der deutschen Braunkohlenhandel unter dem Einfluss der Kartelle** 558
Levy. — **Die Stahlindustrie der Vereinigten Staaten von Amerika** 559
Marx. — **Die Unternehmerorganisation in der deutschen Buchbinderei** 560
Crombé. — **L'organisation du travail à Roubaix du XVe siècle à la Révolution** 561
Strieder. — **Die Inventur der Firma Fugger aus dem Jahre 1527** . . 562
Notices 563

V. — FORMES DE LA PRODUCTION

Par M. H. Bourgin.

Steinmann. — **Die ostschweizerische Stickerei-Industrie** 565
Pope. — **The clothing industry in New-York** 566
Frahne. — **Die Textilindustrie im Wirtschaftsleben Schlesiens** . . . 568
Levy. — **Die S. tahlindustrie der Vereinigten Staaten von Amerika** . 572

Digitized by Google

WOLFF. — **Der Spessart. Sein Wirtschaftsleben** 573
La morphologie économique et les monographies d'industrie . 578
AFTALION. — **Le développement de la fabrique et le travail à domicile dans les industries de l'habillement** 586
RIESSER. — **Zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Grossbanken.** 587
JEIDELS. — **Das Verhaeltnis der deutschen Grossbanken zur Industrie.** 588
NOTICES 591

VI. — VALEUR, PRIX, MONNAIE
Par M. F. SIMIAND.

Questions monétaires contemporaines. 591
JOHNSON. — **Money and currency in relation to industry prices**. . 596
WILDMANN. — **Money inflation in the United States**. 597
NOTICES 598

VII. — CLASSES ÉCONOMIQUES
Par MM. HALBWACHS et F. SIMIAND.

SÉE. — **Les classes rurales en Bretagne du XVIe siècle à la Révolution.** 599
HERZFELD. — **Family monographs** 605
SCHNAPPER ARNDT. — **Vortræge und Aufsætze** 608
Recueil de matériaux sur la situation économique des Israélites de Russie. 610
CHIOZZA MONEY. — **Riches and poverty**. 612
NOTICES 613

VIII. — INSTITUTIONS DE LA RÉPARTITION
Par M. H. BOURGIN.

FRISCH. — **Die Organisationsbestrebungen der Arbeiter in der deutschen Tabakindustrie** 613
NOTICES. 615

IX. — ÉLÉMENTS DE LA RÉPARTITION
Par MM. M. HALBWACHS et F. SIMIAND.

FEUERSTEIN. — **Lohn und Haushalt der Uhrenfabrikarbeiter des badischen Schwarzwaldes** 616
RYAN. — **A living wage** 620
NOTICES 620

X. — ACTION DE L'ÉTAT SUR LA VIE ÉCONOMIQUE
Par M. H. BOURGIN.

GRUNZEL. — **System der Industriepolitik**. 624
HARMS. — **Arbeitskammern und Kaufmannskammern**. 625
NOTICES 625

XI. — ÉCONOMIES SPÉCIALES
Par MM. G. et H. BOURGIN et HALBWACHS.

TAYLOR. — **An Introduction to the study of agricultural economics.** 626
SCHAUBE. — **Handelsgeschichte der romanischen Vœlker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge** 626
FREYTAG. — **Die Entwicklung des Hamburger Warenhandels 1871-1900**. 628
NOTICES 630

Digitized by Google

SIXIÈME SECTION. — *Morphologie Sociale.*

Par M. Halbwachs.

I. — LA POPULATION

Jacquart. — **La dépression démographique des Flandres** 632
Kiaer. — **Statistische Beitræge zur Beleuchtung der ehelichen Fruchtbarkeit, III** 633
Notices 637

II. — LES GROUPEMENTS RURAUX ET URBAINS

Guillou. — **L'émigration des campagnes vers les villes et ses conséquences économiques et sociales** 638
Classen. — **Grossstadt Heimat** 643
Decorse. — **L'habitation et le village au Congo et au Chari** 643
Fewkes. — **The Sun's Influence on the Form of Hopi Pueblos** . . . 644

III. — LES FORMES DE L'HABITAT

Genzmer. — **Ueber die Entwicklung des Wohnungswesens in unseren Grossstædten** 644

IV. — LES MOUVEMENTS MIGRATOIRES

Bosco. — **Le correnti migratori e agricole fra i vari stati, etc** . . . 647
Emigrations-Statistik 652
Schmidt. — **Geschichte der deutschen Stæmme bis zum Ausgange der Vœlkerwanderung, I** 655

SEPTIÈME SECTION. — *Divers.*

I. — SOCIOLOGIE ESTHÉTIQUE

Par M. Hubert.

D'Ancona. — **La poesia popolare italiana** 656
Pavolini. — **Canti popolari greci** 658
Notices 659

II. — TECHNOLOGIE

Par MM. Hubert, Hertz et Mauss.

Wodon. — **Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif** 660
Schmidt. — **Indianerstudien in Zentralbræsilien** 661
Thomas. — **Australian Canoes and Rafts** 661
Notices 662

III. — LE LANGAGE

Par M. A. Meillet.

Finck. — **Die Aufgabe und Gliederung der Sprachwissenschaft** . . . 663
Horn. — **Untersuchungen zur neuenglischen Lautgeschichte** . . . 665
Schulze. — **Zur Geschichte lateinischer Eigennamen** 666
Edgar. — **Les expressions figurées d'origine cynégétique en français** . 667
Meillet. — **L'état actuel des études de linguistique générale** . . . 668
— . — **Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes** 669
Notices 669

Digitized by Google

INDEX DES NOMS D'AUTEURS

DONT LES TRAVAUX SONT L'OBJET D'ANALYSES

OU D'INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Abraham, 289
Adrian, 298
Aftalion, 586
Aicher, 349
Albe, 281
Albrecht, 416
Alglave, 591
Alimena, 482
Alois, 275
Alphandéry, 270
Amélineau, 273, 284
Ancona (d'), 656
Andersen, 293
Anderson, 630
Andree, 333
Andrew, 557
Andrews, 180
Anton, 626
Anwyl, 262
Arbois de Jubainville (d'), 302, 323, 424
Arpee, 341
Auclair, 564
Auerbach, 564
Avelot, 659

Bacon, 341
Baentsch, 333
Baernreither, 504
Baessler, 316, 337
Ballod, 557
Bandelier, 334
Barrelet, 264
Barry, 270
Basset, 316
Batiffol, 340, 350
Baudissin, 324
Baynes, 340
Beck, 281, 564
Beekman, 440
Belot, 352
Bennewitz, 317
Benoist, 530
Berdau, 282
Berneker, 201
Berolzheimer, 371
Bertazzi, 194
Berthelot, 282
Bertillon, 638
Bianchi, 376
Biehringer, 338
Bierling, 574
Biès, 339
Binetsch, 255
Bischoff, 270
Blackmar, 184
Blanc, 436
Blasio, 499
Blau, 494
Bleyer, 338
Bloetzer, 274
Bloomfield, 285
Boahtta, 659
Bogoras, 662
Bohmer, 240
Bolte, 324
Bonaccorsi, 341
Bonger, 490
Bonifacy, 243
Bonnefons, 270
Boscheron, 261
Bosco, 647
Bowley et Wood, 620
Boyd, 350

Digitized by Google

Boyd Kinnear, 210
Bœhm-Bawerk (von), 621
Brandileone, 440
Brees, 564
Brewster Randolph, 282
Breysig, 317
Briesley, 222
Brini, 448
Brocard, 591
Brooks, 341
Bruce, 350
Brugi, 381
Brummer, 281
Bryce, 436
Budde, 350
Bugge, 631
Buonajuti, 264
Bureau, 198
Burgess, 301
Bushee, 555
Büchner, 662

Cahen, 591
Caland et V. Henry, 290
Calon, 499
Capart, 261
Carcopino, 630
Carew Hazlitt, 275
Caro, 535, 554
Carver (Nixon), 191
Chalatianz, 339
Chapman, 620
Chapman et Douglas Knoop, 599
Chervin, 637
Chevrier, 273
Chiozza Money, 612
Chmarzow, 659
Classen, 643
Clodd, 222
Cohn, 465
Colin, 273
Colmo, 180
Colozza, 381
Colson, 532
Commons 616
Conant, 598
Connolly, 264
Conrad, 599
Conrady 316
Conti (E.), 445
Conti (Ugo), 480
Conybeare, 292
Cook, 322
Cordt Trap, 637
Cornil, 447
Cotton, 399
Courtin, 620
Craigie, 262
Cramer, 351
Crawley, 204
Crémazy, 480
Crombé, 561
Croner, 599
Croon, 276
Cumont, 274, 282, 324

Daenell, 631
Dahlke, 264
Dainville (de), 433
Dalla Volta, 613
Dealey et Ward, 186
Decorse, 643
Decourdemanche 298
De Greef, 186
De Hostos, 186
Delaporte, 324
Dennett, 305 316
Depitre, 591
Desplagnes et Dupuis-Yacouba, 337
Diehl, 277, 532
Dieterich, 339
Diguet, 344
Dittrich, 180
Dixon, 256
Dolléans, 592
Domaszewski (von), 324
Doutté, 259
Dœrler, 339
Drews, 222, 277
Dufourcq, 340
Dunn, 255
Dupin, 340
Durell, 350

Eberstadt, 599
Eder, 275
Edgar, 667
Effertz, 506
Ehrenberg, 563
Ehrenreich, 328
Eichthal (d'), 529
Ely, 616
Engert, 427
Ephraim, 591
Erhardt, 179
Erman, 256
Ernst, 351
Ettinger, 558
Eyre, 281

Farjenel, 399
Farnell, 222
Felice (de), 340

Digitized by Google

Ferrand, 315
Feuerstein, 616
Fewkes, 644
Finck, 663
Fischbach, 343
Fischer, 275
Fisher, 621
Fitchett, 223
Fite, 630
Flamm, 536
Fochier, 592
Fossey et Virolleaud. 281
Foucart, 273
Fouillée. 352
Foville (de), 593
Förstemann. 289
Frahne, 568
Francke, 300
Frayssc, 276
Frazer, 223, 270, 411
Frebig. 300
Freytag. 628
Friederici, 297
Friedländer, 265
Frisch, 613
Fuchs, 599
Fuedli, 277
Furness Jayne, 659

Gasser, 342
Gaster, 339
Gastineau, 564
Geffcken. 334
Génestal. 436
Gennep (van) 227, 669
Gennrich, 340
Genzmer, 644
Gerlach, 625
Giles, 261
Giran, 312
Glotz, 475
Goblet d'Alviella. 351
Goldstein, 298, 333
Golodetz, 625
Goltz (von der). 298, 349
Gordon. 349
Gothein, 591
Görres, 350
Graebner, 662
Granier, 496
Grant, 255
Grasserie (de la). 374
Greenfield, 420
Gressmann, 329
Groppali, 371
Grunzel, 621
Grupp, 200, 202. 264
Gruppe, 325
Guigon, 435
Guillaume. 436
Guillotin de Corson, 275
Guillou. 638
Guiraud. 351
Gummerus. 563
Gunkel, 333
Gupte, 289
Gutmann. 235
Günther. 281, 282. 337, 340

Haacke, 556
Haas, 270
Hackmann. 338
Haddon, 659
Haepke, 554
Hahn, 662
Haldane, 532
Hambruch, 255
Hamilton, 298
Handelsman, 478
Harms. 563, 625
Harnack, 341
Harrison, 262
Hayes, 186
Härtter, 255
Heierli, 339
Heilborn, 333
Heiss, 599, 613
Helbig. 324
Hellwig, 275. 280. 282. 400, 407
Helmolt, 201
Henry. 316
Hermann, 277, 298
Hermant, 409
Herrmann, 281
Hertel, 338
Hertz, 276
Herzfeld, 605
Heuzey, 324
Heynen, 537
Hilgenfeld. 341
Hill Tout, 235
Hirst, 558
Hitchcock. 342
Hodgson, 276
Hoffmann. 625
Hooijkaas, 351
Hoops, 663
Horn, 665
Houzé, 202
Hœde, 338
Hœffding, 371
Höfler. 277. 298, 302
Huber, 338
Hubert, 302

Digitized by Google

Hubert (M.), 657
Hughes, 557
Huguet, 280
Hull (Eleanor), 262
Hummelauer, 302
Hurgronje, 254
Hutton, 350

Ingram (John K.), 191
Irle, 395

Jacquart, 632
Jampel, 311
Jankelevitch, 171
Janssen, 297
Jeffreys, 297
Jeidels, 588
Jenks, 251
Jenson, 333
Jeremias, 349
Jevons, 219
John, 275
Johnson (A. S.), 620
Johnson (J. F.), 596
Jonghe, 289
Jonker, 337

Kahl, 333
Kaindl, 277
Kappstein, 222
Kapras, 440, 465
Karmin, 555
Karsten, 222
Karutz, 334
Katuzniacki, 324
Keller, 316
Kennett, 349
Kerbeuzec (de), 325
Kerval (de), 339
Kethe, 337
Kiaer, 633
Kirkbride et Sterrett, 564
Kitabgi-Khan, 440
Kittredge, 282
Klose, 659
Kluess, 615
Kluge, 349
Knapp, 598
Knappitsch, 316
Knortz, 276
Knoop, 339
Knötel (P. et H.), 338
Koch, 256, 659
Koch-Grüneberg, 293
Kohler, 398, 399, 400, 411, 479
Kostial, 275
Köhler, 334
König, 261
Kraus, 194, 598
Krauss, 190, 440
Krämer, 255, 662, 663
Kresmarik, 480
Krohn, 338
Krose, 499
Kulischer, 591
Kuruthalwar, 325
Künstle, 351

Labriolle (de), 339, 340
Lacombe, 195, 599
Lacuve, 276
Lafarge, 592
Lagorgetté, 485
Lajonquière (Lunet de), 240
Lala Dina Nath, 273
Landry, 352
Landtmann, 349
Lanessan (de), 350
Lang, 254, 400
Langloh Parker, 230
Lanza, 466
Las Cases, 616
Lasch, 316, 350
Lazard, 616
Lea, 350
Ledieu, 298
Lefebvre, 429
Lefèvre, 262
Lefort, 273
Legge, 281
Lehmann, 285
Lehmann-Nitsche, 337
Leipoldt, 340
Leite de Vasconcellos, 276, 294
Léonard, 255
Leprince, 240
Lescure, 564
Lessmann, 338
Lett, 294
Leuwen, 333
Lévi (Isr.), 350
Lévi (S.), 257
Levy (Herm.), 559, 572
Ling Roth, 297
Lipsius, 399
List, 499
Liszt (von), 480
Littmann, 324
Lods, 282
Loeffler, 499
Lotz, 598
Löhr, 261, 349
Löwenstimm, 280
Lübeck, 334

Digitized by Google

Lüders, 337
Lynn Thorndike 279
Lyon, 592

Macquart, 637
Macrosty, 599
Mac Vey, 555
Magnus, 282
Mahaim, 563
Mahler, 289
Maisonnier, 447
Makarewicz, 469
Mallard, 438
Mannstaedt, 552
Mantoux, 539
Marchiano, 276
Margoliouth, 298
Marguery, 442
Martig, 399
Martin, 235
Marucci, 480
Marx, 560
Mater, 351
Mathews, 293
Mathias, 499
Maurer, 349
Mauss, 277
Mayr (G. von), 183
Mazzarella, 369, 448
Meier, 277
Meillet, 668, 669
Meinhold, 285
Méray, 191
Mercadier 264
Mercier, 480
Meringer, 663
Meuriot, 637
Meyer (F.), 395
Meyer (H. R.), 564
Miceli, 377, 381
Michaud, 350
Michels, 613
Mielke, 339
Miller, 254
Minges 341
Miura, 280
Mock, 334
Mombert, 613
Mommert, 291, 293
Monseur, 293
Monteil, 316
Montelius, 302
Montet, 269
Moore, 420
Morache, 484
Möller, 631
Mueller, 659
Mussey, 564
Müller, 400

Nash, 222, 280
Naville, 176, 261, 273
Negelein (von), 316
Newell, 300
Newsholme et Stevenson, 638
Nicholson, 270
Nicolas (A. L. M.), 270
Nielsen, 599
Nilsson, 289
Nissen, 300
Nitobé, 202
Nordenskiöld, 255

Oehler, 221
Oels, 274
Okakuro-Yoshisaburo, 202
Oldenberg, 261, 317
Oldham, 316
Oppert, 323
Ostwald, 276
Otto, 345

Paasche, 631
Pabst, 480
Pagano, 179
Pagel, 662
Pallain, 598
Palmer, 339
Pape, 558, 631
Papillaut, 254
Pareto, 527
Parker, 342
Parsons, 294
Paultre, 592
Pavolini, 658
Peisker, 554
Perdrizet, 334
Petrucci, 186, 446
Petsch, 277
Petty, 532
Pfeiderer, 222
Picavet, 341
Picton, 223
Pike, 351
Pinches, 324
Pirenne, 554
Pischel, 264
Plate, 564
Polier, 592
Pope, 566
Pourat, 341
Pratt, 232
Preuss, 341
Price, 532

Digitized by Google

Pringsheim, 591
Prins, 417
Proksch, 338
Puglia, 379

Quentel, 270
Quiros (C. Bernaldo de), 497

Raad, 255
Rab, 285
Radbruch, 499
Radermacher, 285, 333
Ramsay, 273, 302
Rathgen, 535
Raynaud, 592
Reed, 251
Reich, 334
Reinach, 216, 285, 293
Reindl, 663
Reinsh, 202
Reiterer, 281
Reitzenstein, 333
Rendel Harris, 273
Rendtorff, 296
Rermefahrt, 447
Réville, 350
Revon, 261
Richard, 382
Richter, 255, 333, 351
Riesser, 587
Ripley, 631
Rivet, 264
Rocha Peixoto, 294
Rodriguez, 504
Roguin, 440
Rol, 437
Romano, 193
Roscher, 313
Rose, 297
Rosenfeld, 499
Ross, 186
Rossat, 277
Rossi, 197
Rost, 501
Rouse, 275
Rudloff, 599
Rust, 293
Ryan, 620
Ryner, 551

Sabatini, 495
Sainéan, 325
Saleeby (Najeeb M.), 255
Salvioli, 458, 532
Samaran et Mollat, 351
Sancke, 591
Sandbach, 335
Sartori, 315
Schade, 350
Schadee, 279
Schaeffle, 180
Schaff, 341
Schaub, 458
Schaube, 626
Schell, 281, 317
Schenna, 564
Schilling, 256
Schiwietz, 346
Schlauch, 275
Schlossmann, 464
Schmidt (G.), 317
Schmidt (L.), 655
Schmidt (M.), 661
Schmoller, 532, 564
Schnapper-Arndt, 608
Schneider, 631
Schroeder (L. von), 222, 324
Schulte, 277
Schulze, 666
Schück, 336
Schwabe, 564
Scott Moncrieff, 281
Sébillot, 274
Sée, 599
Seidel, 255
Seligman, 531
Seurat, 301, 337, 662
Shadwell, 554
Sibley et Alias, 487
Siecke, 337
Sievers, 591
Sikora, 289
Simmel, 197, 219, 269, 613
Skeat et Blagden, 245
Skipwith, 273
Small, 186
Smith (Robert), 532
Smith (J.-C.), 598
Smyly, 289
Solberg, 297, 301
Soldati, 282
Soltan, 264
Solvay, 194
Sombart, 613
Spencer, 254
Spiess, 255
Spranger, 175
Sprenger et Institoris, 281
Squire, 275
Stade, 498
Steinmann, 565
Stengel, 293
Stephan, 255
Stern, 480

Digitized by Google

Sternberg, 234
Stewart Stitt, 316
Stocquart, 439
Stolz, 285
Stratico, 194
Strieder, 562
Subrahmiah Pantulu, 276
Swanton, 409
Swoboda, 452

Takaishi, 442
Tamassia, 440
Taussig, 599
Taylor, 626
Teschauer, 333
Tetzner, 276
Teutsch et Fuchs, 663
Thiel (F.), 276
Thiel (P. van), 280
Thivol, 497
Thomas (N.-W.), 229, 275, 661
Thompson, 281
Thomson (H.), 556
Thorsch, 192
Throop England, 551
Toldo, 277
Torday et Joyce, 239
Toy, 350
Trilles, 337
Troeltsch et Hirschfeld, 616
Tugan-Baranowsky, 598

Ule, 277
Usener, 324

Vallée-Poussin (de la), 349
Védy, 255
Vekantaswami, 276
Viltard, 440
Virolleaud, 281
Vogelstein, 564
Voth, 294

Waal (A. de), 285
Walker, 564
Ward, 186
Warne, 616
Waxweiler, 269
Weber (Max), 532, 555
Wedell, 465
Weissenberg, 663
Wensdorf, 186
Werminghoff, 347
Westermarck, 289, 380, 383, 436
Wheelwright, 297
Wherry, 294
Wiedemann, 279, 282, 338
Wieland, 302
Wiese (V.), 180
Wiese (L. von), 616
Wildmann, 597
Will et Spinden, 256
Willoughby, 238, 409, 420, 616
Winckler, 262, 333, 400
Wodon, 660
Wolf, 285, 341
Wolff, 575
Wossidlo, 337
Wulffen, 496
Wundt, 210
Wünsche, 317, 334

Zachariae, 338
Zahler, 277
Zapletal, 338
Zeiller, 340
Zwaam (J. de), 281
Zwemer, 339

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO → **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

REC. CIR. JUL 2 '78
MAY 17 1979
REC. CIR. APR 17 1979
REC. CIR. APR 17 1979
MAY 2
REC. CIR. JAN 26 '81
NOV 30 1981 79
REC'D NOV 30 1981
REC CIR AUG 12 '83
OCT 25 1984
REC. CIR. NOV 1 '85

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720
FORM NO. DD6, 40m, 3/78
Ps

Digitized by Google